أ. د. نظلة أحمد الجبوري

# سلاطين المتصوفة

## في العشق والمعرفة

سلاطين المتصوفة

تصوف

المؤلف: أ. د. نظلة أحمد الجبوري

عنوان الكتاب: سلاطين المتصوفة .. في العشق والمعرفة

تصميم الغلاف: ماجد الماجدي

الناشر: دار المدى

الطبعة الاولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة

للإعلام والثقافة والفنون

*Al-mada for media, culture and arts*

بغداد : حي ابو نؤاس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141
Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141
www.almada-group.com email: info@almada-group.com
+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الاول
info@daralmada.com
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار
al-madahouse@net.sy
ص.ب: 8272
+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

لايجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو تخزين أي مادة بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت الكترونية أو ميكانيكية، أو بالتصوير، أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر مقدّماً.

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means; electronic, mechanical, photocopying, recoding or otherwise, without the prior permission in writing of the publisher.*

أ. د. نظلة أحمد الجبوري

# سلاطين المتصوفة

## في العشق والمعرفة

# الفهرست

المحتويات ........................ ٥
تقديـم ........................ ٩
مدخل ........................ ١٣
الهوامش والمصادر ........................ ٢٩
أبو يـزيد البسطامي........................ ٣٧
الهوامش والمصادر ........................ ٦٣
عمـر بن الفارض ........................ ٧٥
الهوامش والمصادر ........................ ١١٣
محيي الدين بن عربي ........................ ١٢٢
الهوامش والمصادر ........................ ١٨٤
الخاتمـــة ........................ ٢٠٦
المصادر والمـــراجع........................ ٢٠٨
صــدر للمؤلفــة ........................ ٢٢٢

# إهــداء

إلى روح والدي (أحمد) وإلى روح شقيقي (معاذ)

وفاءً وإحساناً

وإلى والدتي الغالية وأشقائي وشقيقاتي وأزواجهم وذرياتهم

حُبّاً وامتناناً

نظلة

# تقديـم

حظي الفكر الصوفي، أعلاماً وشخصيات، مفاهيماً ومصطلحات، أفـكاراً وتجارب روحية، في البحث الأكاديمي وما زال منذ زمن ليس بالقريـب، بدراسـات جادة ومهمـة، تناولته تارة بالدرس والعرض والتوضيح، وتارة بالمقارنة والمقاربة والمفارقة، وتارة بالتدقيق والنقد. فتوقف الباحثون العراقيون والعرب والمستشرقون، هنا وهناك يبحثون في نصوصـه، ويطوون صفحاته، ويبحـرون في سطوره، في قراءات عامـة ومتخصصة، حيـث تركـزت دراساتهم وبحوثهم علـى أبعاد تاريخية وأخلاقية وثقافية وتربوية وأدبية ومقارنة.

فـأردتُ تقـديم قراءاتي لعدد من أعـلام الفكر الصـوفي ممن يتفق الباحثـون العـرب والمستشرقـون علـى وصفهم بالسلاطـين، بعدما منحهـم شيوخهـم هذا اللقـب، وأجمع مُريدوهم عليـه، فوصل من وصل إلى مرتبة السلطان، إما في العشق (الحب) وإما في المعرفة. فكان هذا سلطان العارفـين وكان ذاك سلطان العاشقين، للتمييز بينهـم وبين شخصيـات صوفية هي الأخرى كانت ومـا زالت من أعلام المتصوفة ممن لقبـوا مـن شيوخهم ومُريديهـم بألقـاب أخرى تتصـل بالعشق والمعرفة، كـألقاب: (قطب العارفين) الذي أطلق على عمرو بن لهب

الكوفي الملقب بـ (البهلول) (ت ١٩٠هـ) في القرن الثاني الهجري، و(تاج العارفين) الذي أُطلق على الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ) شيخ مدرسة بغداد الصوفية، و(رأس العارفين) الذي أُطلق على أبي بكر الكتاني (ت٣٢٢هـ)، و(فخر العاشقين) الذي أُطلق على مؤسس الطريقة الصوفية الكاكائية ومجددها (سان إسحاق) أو سلطان إسحاق البرزنجي (ت٧٩٨هـ) في القرن السابع الهجري.

وبموجب ما تقدم أُطلق لقب (سلطان العارفين) على وجه التحديد على: أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) وعلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، بينما أطلق على شاعر الحب الإلهي في الفكر الصوفي عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ) حصراً لقب (سلطان العاشقين).

فلا بد من البدء بتتبع سيرهم الحياتية وتجاربهم الصوفية وما صاغوا من تعابير لغوية: نثرية تارة كما لدى البسطامي، وشعرية تارة كما لدى ابن الفارض، وتارة نثرية وشعرية كما لدى ابن عربي، وما أبدعوا من مفاهيم اصطلاحية وما سلكوا من سُبل وما شكلوا من أفكار، كونت جميعها البعد الفكري – السلوكي لديهم وانعكاساته على تجاربهم الصوفية وحياتهم الروحية. ما زال البحث فيها مفتوحاً ولم يستكمل بعد.

فتأتي هذه الدراسة لبيان المضمون المفاهيمي والمعرفي والصوفي لهذه المسميات التي تستكمل بها وتؤشر من خلالها البُنيّة الفكرية والسلوكية لهذا الصوفي أو ذاك، بعدما مزج في تصوفه بعداً فلسفياً. مما يدل على كون التجربة الصوفية في الإسلام في نهاية الأمر مزيجاً متكاملاً بين الفكر الفلسفي وبين السمو الذاتي في الفكر الصوفي عبر

رحلة طويلة ومعاناة وجدانية حية، وخبرة نفسية شخصية، ونظريات قد تكون عقلية ذهنية تحدد فيها القسمات وتدقق فيها الآراء، حتى تغدو خلاصة مركزة تجمع الفكر والسلوك والوجدان.

لذا أضعُ كتابي هذا بين يدي القراء إلى جانب الباحثين والمعنيين والمهتمين بالفكر الصوفي في الإسلام، فما زال أعلام المتصوفة هؤلاء لهم موقعهم وموقفهم في البحث الصوفي إلى يومنا هذا، وما زال البحث المعرفي عنهم في منظومة الفكر الصوفي النسقية في الإسلام، بحثاً مفتوحاً بين النص الصوفي التراثي والقراءة المعاصرة له، فأثرت وما زالت في حضورها في تشكيل الوعي الصوفي في الإسلام المشدود إلى الموروث النصي من جانب، والى القراءة المعاصرة لهذا الموروث من جانب آخر.

وتقديمي هذا إنما هو تقديم لأعلام الفكر الصوفي وشخصياته المؤثرة فيه وإلى يومنا هذا، بما أسسوا من تجارب روحية تضمنت مضموناً سلوكياً وقيمياً ومنحًى ذاتياً وتجربة فردية، عمقت الفكر والسلوك والتجربة الصوفية وفي الخطاب والمدارج لم تنكشف إلّا لسالكي الطريق وأهله من المريدين والمتصوفة أنفسهم مع بعضهم، مما أدى إلى نشر التراث الصوفي وتعميق ما أنجز المتصوفة في صميم الفكر الصوفي، الذي صار يُتداول من الدارسين والمريدين، وتتبُع ما أبدع هؤلاء المتصوفة من تجارب روحية صارت خطوات تُتبع فيما بعد، على مرّ العصور والأمكنة، ولما أشرت من ملامح تجربة صوفية، كُنهها معرفة (الله عزّ وجلّ) وحبه، أو معرفته وحبه اتساقاً مع المنحى الصوفي من أحبهُ عرفهُ ومن عرفهُ أحبهُ.

وعلى الرغم من الاختلاف الواضح لدى المتصوفة أنفسهم في التعبير عن ذواتهم وفكرهم لاختلاف مشاربهم وشعورهم وطرائق

تعايشهم مع تجاربهم، فهذا لم يمنع من وجود تقارب وتفاهم بين المتصوفة، يكشف عن تلك الجوانب الروحية والفكرية والسلوكية لهم، فكان لقب (السلطان) ميزة لهم على مر الدهور والعصور، والأزمنة والأمكنة.

المؤلفة

# مدخل

-١-

تشكل ألفـاظ (السلطان) و(العشق) و(المعرفـة)، مضمون تجارب روحيـة لعدد من أعـلام الفكر الصوفي في الإسـلام، فبلفظ السلطان اجتمعوا وتوحدوا، وبألفاظ العشـق والمعرفة تباينوا وتفرقوا؛ فوصل مـن وصل إلى مقـام العشق فكان عاشقاً، ووصل مـن وصل إلى مقام المعرفة فكان عارفاً، على الرغم من تباعدهم زماناً ومكاناً. مما يقتضي منهجيـاً تتبع هذا اللفـظ أو ذاك للاطلاع على معناه ودلالته في الفكر الصوفي عموماً، ولدى هذا الصوفي أو ذاك، خصوصاً ممن لُقِّب، وبما أسس من تجربـة روحية تفرد بها فاستحق اللقب وحقق المضمون وبه وصل إلى غايته ومبتغاه عشقاً ومعرفةً، حالاً ومقاماً، فصار سلطاناً في عشقه أو في معرفته.

فأقولُ: لعل مـا لفت نظري في الفكر الصوفي وتجارب شخصياته الروحيـة ومصطلحاتهـم ورموزهـم المعرفية ولغتهـم الصوفية؛ وعلى الرغـم من اهتماماتي الدقيقـة في المصطلح الصوفي وتجارب المتصوفة الروحيـة، عدمَ تضمن المصطلحات الصوفيـة تضمناً صريحاً للفظ أو لمفهـوم (السلطـان). ولكنني وجدتُ إشـارات إلى لفـظ (السلطان)

بشـكل غـير مباشر من خلال التعبـير الصوفي عن مضمـون مصطلحٍ مـا من المصطلحـات الصوفية أو التعريف بمصطلـح من المصطلحات الصوفية.

وعلى وفق ما ذكرتُ فقد وجدتُ تضميناً صريحاً للفظ (السلطان) في عـدّة مصطلحـات الصوفية؛ فورد اللفظ مقترناً مـع لفظ النور في تعريف أبو نصـر السرّاج (ت٣٧٨هـ) في كتابـه (اللمع) حينما (شرح الألفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية) لمصطلح (الطوالع) في قوله: "أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها فيطمئن ما في القلوب من الأنوار بسلطان نورها"(١). وهو ما أكده بعدهُ وبقرون عدّة عمـاد الدين محمد بن الحسن بن علي القرشي الأموي (ت٧٧٣هـ) في شرحه لألفاظ واصطلاحات الصوفية في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصـول إلى المحبـوب) وفي تعريفه لمصطلح (الطوالـع) أيضاً بقوله: "وهـي أنوار التوحيـد تطلع على قلوب العارفـين بشعاعها فيطمس سلطان نورها سائر الأنوار"(٢).

وتمّ التعبـير عن لفـظ (السلطان) شعرياً في تعريـف مصطلح (بذل المهج) وفقـاً للسراج في "لُـمَعِهِ"، في وصف توجه الصوفي إلى الله عزّ وجلّ، فقال القائل:

يـــا مـلـيـح الـــــدِّلِّ والـغُـنُـج
لـــك سـلـطـانٌ عـلـى الـمُـهـج (٣)

وورد لفـظ (السلطـان) في تعريـف مصطلـح (الاصطـلام) لدى السـرّاج فيما نصه: "نَعْتُ غَلَبةٍ تردُ على العقول فيستلبها بقوة سلطانه وقهـره"(٤). وهو ما أكده بعدهُ وبقرون عدّة أيضاً عماد الدين الأموي

في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) بقوله: "وهو نَعْتُ وَلهٍ يردُ على القلب فيسكن تحت سلطانه"(٥).

بينما ظهر لفظ (السلطان) لدى علي بن عثمان الهجويري (ت٤٦٥هـ) في كتابه (كشف المحجوب) في تعريفه لمصطلح (الإثبات) مقترناً بمفهوم الحقيقة وعلى وفق ما ورد في قوله: "إثبات سلطان الحقيقة "(٦). وهو ما أكده أيضاً بعدهُ وبقرون عدّة عماد الدين الأموي في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) أي باقتران لفظ (السلطان) بمفهوم الحقيقة في تعريفه لمصطلح (الفناء) بقوله: "وأما الفناء المطلق فهو عبارة عن استيلاء سلطان الحقيقة على العبد وهو يستلزم الفناء عن الحظوظ". وعليه فالفاني هو: "من صح فناؤه لاستيلاء سلطان الحقيقة عليه"(٧).

في حين يرد لدى الشيخ محيي الدين بن عربي من خلال تعريفه مصطلح (الزمان) بكلمة مفردة هي (السلطان)(٨). فالزمان هو السلطان، والسلطان هو الزمان في ترابط فكري وصوفي واضح وصريح.

ومما هو جدير بالذكر ورود لفظ (السلطان) لدى الحسين بن منصور الحلّاج (ق٣٠٩هـ) في ديوانه الشعري، للتعبير تارة عن حال (الوجد) في قصيدته بالعنوان نفسه، أي (الوجد)، بقوله:

أبدى الحجاب فذلّ في سلطانه

الرُّسوم وكلُّ معنىً يخطُرُ (٩)

وجاء لفظ (السلطان) أيضاً في قصيدته الموسومة (مقالة حلّاجية في الوجود) للتعبير عن التجلّي الإلهي، ومقترناً به، فقال:

هــذا تجلّــي طُلُــوع الحــق: نائــرةً

قــد ازدهــرت في تلاليهــا بسُلطــان [١٠]

وبعــد النظـر والتدقيق فيمـا ورد من معـانٍ ومتلازمـات لمفهوم (السلطـان) في الفكـر الصـوفي في الإسـلام، في بيـان مضمـون المصطلحـات الصوفية كــ: (الطوالع) و(بذل المهـج) و(الاصطلام) و(الفنـاء) و(الإثبات) و(الزمـان) و(الوجد) و(التجلّـي)، من جانب، ومتلازماتـه كـ: (النور) و(الحقيقة) من جانب آخر، يتضحُ لي مديات تحقيـق هذه المعاني والمتلازمات في التجربة الصوفية لسلاطين متصوفة الإسلام، وعمـق ما أُطلق عليهم من تسميـات وصفات متمثلة بلفظ وصفة (السلطان)، ودلالاتها في العشق والمعرفة، فكان منهم (سلطان العارفـين) وكان بينهـم (سلطـان العاشقين) من خلال مـا جسد هذا الصـوفي أو ذاك بفكـره وتجربتـه وحياته وسلوكه وصـولاً إلى مقامه الصـوفي حباً وعشقاً له سبحانـه، معرفة به سبحانه، وقربـاً منه وإليه سبحانه، فاستحقوا لقب (السلطان)، ووفقاً لما طرح هؤلاء السلاطين مـن مفاهيم ومصطلحـات تدل علـى أحوالهم، وتوضـح تجاربهم، وتحـدد مقاماتهم، وتبين مكاناتهم في الـتراث الصوفي، وتأثر زمانهـم الحقيقي والمفترض رغم تغير الأمكنة والأزمنة. فكان واحدهم سلطان زمانه فعرف به الزمـان واقترن، فكان (البسطامي) (١٨٨- ٢٦١هـ) (سلطـان العارفـين) في القرنين الثـاني والثالث الهجريـين في بسطام خراسـان، وكان (ابن الفارض) (٥٧٦ -٦٣٢هـ) (سلطان العاشقين) في القرنين الخامس والسادس الهجريين في القاهرة، وكان (ابن عربي) (٥٦٠ ـــ ٦٣٨هـ) (سلطـان العارفين) في القرنين الخامس والسادس الهجريين في الأندلس ودمشق.

-٢-

تعدّ الحياة الصوفية تجربة شخصية، فردية حيّة، وسمو روحي يربط الصوفي بربـه، تؤسس على مفهوم الحب الإلهي «لا محبوب إلّا الله»، بوصفه السفر الروحي للمثول في الحضرة الإلهية، والتوجه القلبي إلى التحقق بالوجـود المتجلي بالأعيان الكونية. الحـب الذي يغدو نقطة الابتداء، فبه يثبت الصوفي وجوده، ونقطة الانتهاء، فبه يصل الصوفي إلى منتهـاه (الله)، ولذلـك يكـون تعبـير الصوفي عن نفسـه –وعلى وفق مـا أرى– (أنا أحب إذن فأنا موجود) تحقيقـاً لقوله عزّ وجلّ في الحديـث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبـه عرفوني)، مما يدل علـى كون الحب هو المبـدأ الإلهي الساري في الوجـود، وإثباتاً على كون الحب (المحبـة) صفة قديمة للذات الإلهية، تعكس ما بين المحب والمحبـوب أو الصوفي وربه مـن تعلق متبادل وعلـى وفق قوله عزّ وجـلّ في الآيـة القرآنية: ﴿يُحِبُّهُـمْ وَيُحِبُّونَـهُ﴾[١١]، للدلالة على ما بـين المعرفة الصوفية والحب الإلهي من ترابط وثيق في الفكـر الصوفي، وفي إقرار التلازم بـين الحب والمعرفة وتداخلهما في معرفتـه سبحانه، بحيث لا يمكن الفصـل بينهما، فحب الله يؤدي إلى معرفتـه، ومعرفـة الله تؤدي إلى حبه؛ إلى جانـب الإقرار بأن الكشف من شرط (الحب)، يتحقق باتخـاذه سبحانه الصوفي (مُحباً) فيمكّنه من معرفته.

وإذن يتضـح في كـون "الحب ثمرة المعرفـة والمعرفة ثمرة الحب" دلالـة علـى النظرة المتبادلـة المتماثلة للحـب والمعرفـة والمنعكسة في الوقـت نفسـه على حال الصـوفي، فالصوفي "في حـال الحب يعرف محبوبـه" و"في حال المعرفة يحب معروفه". ليصل إلى مضمون فكريّ

مفاده "المعـروف والمحبوب إسمان "لموجـود، وإن "المعرفة والحب، وجهان لحقيقة واحدة "فذاك الموجود وهذه الحقيقة هما الله عزّ وجلّ.

أتبـينُ ممـا تقدم أن الحـب الإلهي طريق صوفي موصـل إلى المعرفة بالله بوصفه دلالة على تحقق هذه المعرفة بالحب، لا بالنظر أو بالتعقّل. وعندئذ لم يعد مستغرباً حينما يقيم الصوفي حياته الروحية على الحب والمعرفة(١٢).

وعلـى الرغـم مما تقـدم فلم يُحَـدّدْ مصطلـحٌ للحـب الإلهي في الفكـر الصوفي لعجز الصوفي عـن التعبير عن مضمونـه؛ لما ذاق منه ومـا كُشف له فيه بعدما تخلّى عن ذاتـه وتحلّى بقربه ووصل إلى مقام التجلّـي الإلهي، غائباً عن حسـه مستغرقاً بكلـه في محبوبه (الله). بل يتمّ التعبير عنه بمصطلحـات أحاطت به وأشارت إلى حال الصوفي فيه كـ: مصطلح (الوجد) ومصطلح (الوله) ومصطلح (المناجاة) ومصطلح (السـر)(١٣). لذا لم يعد من المستغرب لـديّ أن يفقد الصوفي وعيه بمن حولـه في أحوال الوجد الصوفي أو الولـه الصوفي دائماً، ولكنه يبقى يقظاً بوعيٍ لاشعوري مع محبوبه. فقال القائل:

فـلا تلُمنـي علـى مـا كان مـن قلقـي
إنّي بحُبـك مأخـوذٌ ومستلـبُ(١٤)

وما أنشد أبو حمزة الصوفي (ت٢٦٩هـ):

وتُحيـي محبّـاً أنـت في الحـب حتفـهُ
وذا عجـبٌ كـون الحياة مـع الحتف(١٥)

فالصـوفي يتذوق الحال الصـوفي بعلامتيه: حـال الكشف حيث ينعـدم فعـل العقل على حسـاب الحضـور الروحي، وحـال الخرس حيث تفقـد اللغة قدرة التعبير عن أعماق الـروح ومعاناتها في درجة

الكشـف ومقام الحب الإلهي، فتكون لغة الصوفي لغة الرمز والإشارة والتأويـل. مما يدلّ على اقتران لغة الرمز والإشـارة والتأويل في الفكر الصوفي بلغة الحـب الإلهي كأسلوب للتعبير عـن الأحوال والأذواق والرياضات الصوفية، وكنتيجة لشوق الصوفية لله الحالمين به المفتشين عنـه، والمحبين له مـع إدراكهم بأنـه "شخصية منزهـة" حيث دفعهم حبهـم لله إلى اصطناع رموز وإشارات صاغوها تارة في عبارات نثر، وتـارة في أبيات نظـم، وتارة في عبارات نثر وأبيـات نظم؛ حتى تميز منهم بالتعبير النثري: كأبي يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ) في (شطحاته الصوفيـة) المعـبر عن حبـه لله في حياته الروحية.بما تضمنتـه من أقوال وجُمَل لغوية دقيقة وعميقة، وتميز بالتعبير الشعري وتوظيف عبارات المتغزلـين، حيـث وردت على لسـان أشهر الناطقين رمـزاً في الحب الإلهـي من أعلام المتصوفة في الإسلام عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ)، لتغـدو الغزليات والخمريات ألصق بالشعـر الصوفي في الحب الإلهي في الإسـلام. بينما تميز الشيخ محيـي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) بنثره الدقيق العميق وبشعره الغزلي الرقيق معاً. فما وصلوا إلى ما وصلوا إليه إلّا من خلال التعبير عن حياتهم الصوفية ومعاناتهم الوجدانية وحبهـم لله سبحانه.

الأمـر الذي أدى بهذا الصـوفي أو ذاك إلى شـرح وتفسير عباراته الصوفيـة أو إلى اتخاذ التأليف طريقاً لإيضـاح فكره ومشاعره وحبه ووصـف حاله ومعاناتـه ووجده للمحبـوب الحقيقـي (الله). لكون الصوفي يُدرك مـا في ألفاظه وأقواله وعباراتـه وأشعاره ما يخفى عن السامـع كشفه لرمزيته، إذ لا يظفر بهـا إلّا الصوفية أنفسهم ومن سار على نهجهم[١٦].

ومما يدل على تحـول مفهوم الحب الإلهـي في الفكر الصوفي من وصف وسلوك إلى فكر ومضمون في دلالة واضحة على تمركز الفكر

الصــوفي على الحب الإلهي، وعلى تفعيل الحب الإلهي للفكر الصوفي في الإسلام مــن خلال حياة أعلام المتصوفــة وتجاربهم وسلوكهم[١٧]. للوصــول إلى حال دائم من الحب الإلهي يرقــى به الصوفي المحب إلى الله المحبوب. وفي خطوة لاحقة من الحياة الصوفية تحقق الحب الإلهي المشروط بنجوى الله، بعدما أُخلي القلب والنفس مما سوى الله، للتمهيد في عــدّ الحب الإلهي طريقــاً إلى فناء الصوفي عن نفســه، وشهود قلبه لله. ليتضمــن مفهــوم الحب الإلهي دلالة وحدة الشهــود، تارة، وتارة دلالــة الفناء الصــوفي، تنمحي عبرها التفرقة بين (الأنــا) و(الأنت)، أو التمييز بين ذات الصوفي والذات الإلهية، لكون الصيغ التوحيدية هذه كلها حُجُب، إلّا أن من تقدم في الطريق الصوفي يدرك الفرق بين هذه الكلمــات الثلاث (هو)، (الأنــت)، (الأنا) في بحر الفناء حيث تختفي كل إشارة، لكون الصوفي يعاين الوحدة عياناً وجدانياً لا عقلياً[١٨].

وما لفت نظري ورود لفظ (الحب) لدى البسطامي في بيت شعري، في الوقت الذي عُــرف فيه بالتعبير النثري عن تجربته الصوفية المتضمنة لمنهجه في الحب الإلهي، فأنشد قائلاً:

شربــتُ الحــب كأســاً بعــد كأسٍ
فمــا نفــد الشــرابُ ولا رويــتُ!!! [١٩]

ومما هــو جدير بالذكر يعدُّ الحلّاج هو أول مــن نطق بالرمز في لغة الشعــر ليعبر عن آفاق حبه للــذات الإلهية وَوَجْدِهِ فيهــا وشوقه إليها، وفي الوقــت نفسه يجعل من لغة الحب الإلهــي أسلوباً تعبيرياً عن حاله وذوقــه ومجاهدته الصوفية، من جانب؛ ومن جانــب آخر، وورود لفظ (العشق) بصورة واضحة ودقيقــة في التعبير الصوفي عن الحب الإلهي في درجات الكشف الصــوفية العليا. ومما أنشد قصيدته (قِدْمُ العشق) [٢٠]:

العشـقُ في أزل الآزال مـن قـــدم
فيـه بـه منـهُ يبــــدوُ فيـه إبـداءُ

العشـقُ لا حـدث إذ كان هـو صفـةً
مـن الصفـات لمـن قتـلاهُ أحيـاءُ

لمـا بـدا البـدءُ أبـدى عشقُـهُ صفـةً
فيمـــا بـــدا فتلالا فيــــه لألاءُ[٢١]

للدلالـة على كون الحلّاج أول من أشار إلى (الحب) بلفظ (العشق) أو وظـف لفظ (العشق) للدلالة على الحـب الإلهي، في قصيدته (قِدْم العشـق)، وهو مـا يؤكده في قصيدتـه الشعرية (دعـاء لعشاق الحق)، حيث أنشد قائلاً:

فكيـف أصنـعُ في حـب كَلِفْـتُ بـــه؟
مـولاي، قد مـلّ مـن سقمـي أطبّائي!

قالـوا: تـداو بـه منـه، فقلـتُ لـــهُم
يا قـومُ، هـل يتـداوى الـدّاءُ بالـداء؟!

حبــــي لمـولاي أضنـاني وأسقمنـي
فكيـف أشكـو إلى مـولاي مولائـي؟!

إنـــي لأرمُقـــهُ والقلـب يعـــرفـهُ
فمـا يُترجـمُ عنـهُ غيـرُ إيمائـي[٢٢]

وفي قصيدته (العشق موتٌ وحياة) حينما أنشد قائلاً:

والله، لو حـــلف العشـــاق أنهمُ
موتـى مـن الحـب أو قتلـى، لمـا حنثُوا

قـومٌ إذا هجـروا مـن بعـد مـا وصلـوا
مـــاتوا، وإن عاد وصلٌ بعـــدهُ بُعثُوا[٢٣]

وأرصـدُ من تميّـز بالتعبير الشعـري أيضاً عمر بـن الفارض الذي يعرف بـــ: (سلطان العاشقين) أو (سلطان المحبين) في ديوانه[٢٤] الذي يفصـح عن صـورة شعرية متفـردة من صور الحـب الإلهي، وصورة تعبيريـة مزدوجة، فمن صـورة التماهي في الـذات الإلهية إلى صورة التسامي عن الذات الإنسانية موظفاً في تحديد ملامح هذه الصورة لغة الغزل الثريّة بمعانيها ودلالاتها[٢٥].

فأنشد في قصيدته (إنّ الغرام هو الحياة) قائلاً:

زدنـــي بفـرط الحـبّ فيـك تحـيرا
وارحـــم حشـى بلظى هـــواك تسعّرا

وإذا سألتـــــك أن أراك حقيقـــة
فاسمـح، ولا تجعل جوابي: "لن ترى"!

يـا قلـب! أنـت وعدتنـي في حبّهـم
صبـرا، فحـاذر أن تـضيـق وتضجـرا

إن الغـرام هـــو الحيـاة فمـت بـه
صبّـــا، فحقّـــك أن تموت، وتُعـذرا[٢٦]

وأنشد في قصيدته (قلبي يحدّثني بأنّك مُتلفي) قائلاً:

مـا لي سـوى روحـي، وبـاذل نفسـه
في حـب مـن يهـواه، ليس بمسـرف

فالوجـد بـاق، والوصـال مماطلـي
والصـبرُ فـانٍ، واللقـاء مسوفي

إن لم يكـن وصـل لديـك، فَعِـدْ بـه
أملي، وماطـل، إن وعدت، ولا تفي(٢٧)

ولمـا كان ابن الفارض هو (سلطـان العاشقين) فمن المؤكد تضمينه مفهوم (العشق) في شعره، من وجهة نظري، ولاسيما بعدما بلغ مرتبة العشـق في تجربته الصوفيـة ليتحقق بها مقاماً وتصوفـاً وفكراً وتفرداً في الفكر الصوفي في الإسـلام. ومما أنشد في العشق في قصيدته (لك الأمر)، ما نصه:

والى عشقـك الجمـالُ دعـاهُ
فـإلى هجـره، تُـرى مـن دعـاكا (٢٨)

وأنشد في قصيدته (عرّج على كثبان طيّ) ما نصه:

رجـع اللّاحـي عليكُـم آنِسـاً
من رشـادي، وكـذاك العشقُ غـي (٢٩)

وأنشد في قصيدته (سكرتُ بخمر الحب) ما نصه:

ولمـا تجلّـت للقُلـوب، تزاحمـت
علـى حُسنهـا، للعاشقـين، مطامع (٣٠)

وفي القصيدة نفسها جمع ابن الفارض وفي بيت شعري بين مفردة الحب ومفردة العشق في حال الجمع، ما نصه:

سكرتُ بخمر الحبّ في جان حيّها
وفي خمره، للعاشقين، منافع [٣١]

يبدو لي مما تقدم من مختارات شعرية لابن الفارض، تلك التعبيرية اللغوية والبلاغية الدقيقة لمفردة العشق بين الاسم والفعل والوصف، وفي حال المفرد والجمع.

في الوقت الذي ينفرد فيه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في توظيف اللغة الشعرية للتعبير عن المعاني الخفية والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ، نتيجةً لشوقه لمحبوبه (الله) الحالم به والمفتش عنه والمنزه له بلغة الحب الإلهي، مندفعاً صوب عبارات المتغزلين، لذا غدت الغزليات والخمريات ألصق بالشعر الصوفي عموماً وبابن عربي خصوصاً. الأمر الذي أدى به فيما بعد إلى وضع الشروح لأشعاره الصوفية لما فيها من مسحة غزلية واضحة[٣٢]. ومما أنشد:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيتٌ لأوثان، وكعبةُ طائف
وألواحُ توراة ومصحفُ قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبهُ، فالحُب ديني وإيماني[٣٣]

وهكذا يشعر الصوفي في الحب الإلهي "بإثراء في كيانه الروحي،

وتحرر من أفكاره وخواطره "(٣٤). بعدما استغرق "عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده "(٣٥). ليغدو الفكر الصوفي سلّماً صاعداً ذا درجات نهائية لدى الذات العليّة، وكأنه سفرٌ يرقى إلى معارج الاستغراق الروحي المؤسس على الحب الإلهي والمحقق له، إذ ليس من اليسير إخضاع منطق الوجد لمنطق العقل، فـ "لغة القلوب شيء ولغة العقول شيء آخر "(٣٦).

-٣-

تعد معرفة الله عز وجل معرفة مباشرة – كونه حقيقة تعرف– موضوعاً للمعرفة في الفكر الصوفي في الإسلام، تبحث إما بالبرهان وإما بالشهود والعيان. وتعرف إما بالقلوب والنفوس أو بالعقول. وهو ما تشير إليه، وتدل عليه، وتعبر عنه، التصريحات والنصوص والأقوال الصوفية. وفي الوقت نفسه تدل هذه التصريحات والنصوص والأقوال على الاهتمام الصوفي بمعرفة ما ينبغي أنْ يُعرف عن هذه المعرفة المباشرة (معرفة الله) ما دامت المعرفة "أولها هو، وأوسطها هو، وآخرها هو "(٣٧). وأجدُ في الآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٣٨) (الاّ ليعرفون) (٣٩) المنطلق الصوفي والدليل المعرفي للفكر الصوفي في البحث عن معرفته سبحانه.

وانطلاقاً مما تقدم ميز متصوفة الإسلام في معرفة الله عز وجل بين حقيقة المعرفة الصوفية من جانب؛ وبين معرفة حق ومعرفة حقيقة من جانب آخر. فحقيقة المعرفة هي ترك ما يتعلق بغيره سبحانه من المعارف، ومعرفة الحق هي معرفة وحدانيته عبر ما أظهره للخلق من الأسماء والصفات، في حين معرفة الحقيقة لا سبيل إليها(٤٠). وقد تحققت هذه الفكرة صوفياً وعلى وفق الصياغة التعبيرية في معرفتين:

معرفةُ تَعرُّف: بمعنى يُعَرِّف الله عز وجل نفسه للخلق. وهي معرفة العامة.

معرفةُ تعريف: بمعنى يـري الله عز وجل للخلق آثار القدرة الالهية في الآفاق والأنفس. وهي معرفة الخاصة.

وعليـه فإنه سبحانـه لم يعرف في الحقيقة إلا بـه[٤١]. وهو ما يفهم ضمنياً من المعرفتين.

الى جانب ما سبق لاحظـتُ أن معرفته سبحانه، متحققة بالتجربة الصوفيـة المباشرة، وعبر الكيـان الكلي الوجـداني والعقلي للعارف، بعدما مـا يتجاوز مراتب الادراك العادي "في محاولة لجمع شمل سائر مظاهـر الكـون في وحدة كاملة "هي "الحقيقـة النهائية المطلقة". [٤٢] وهنا يلتقـي الفيلسوف مع الصوفي في محاولة معرفـة الحقيقة الكاملة ومعرفة الكون ككل موحـد لا كأجزاء متفرقة، ولكنهما يختلفان في سبـل تحقيـق هذه المعرفة. وهـو الاختلاف الـذي يُلَاحظ بين صوفي وآخر، وبين فيلسوف وأخر في الوقت نفسه.

فعلى صعيد الفكـر الصوفي المعرفي، تعد التجربة الشخصية سبيلاً إلى معرفته سبحانـه، لذلك اقترنت المعرفة بالتجربة في الفكر الصوفي في الإسـلام عمومـاً، وتميـزت في النظـرة والتحقيق مـن صوفي إلى آخـر خصوصاً. وهو ما ينعكس في الأقـوال والتصريحات الصوفية. فالبسطامـي عـرف الله بالله بعدمـا ضيع ماله ووقف علـى ما لله[٤٣]. ويـرى ابن عربي أن تحقق المعرفة بالله يكـون عبر صفات السلب، أي "نفـي ما لا يجوز عليـه سبحانه"[٤٤] "لا من حيـث الاثبات" وهو ما تعرفه العقول من وجود الله[٤٥].

وبنـاء على ذلك، تعد معرفـة الله عز وجل في الفكـر الصوفي في الإسلام خـير ما يُتذوق في الحياة الدنيا، وهـي الجنة في الدنيا. وعليه

فلا حياة على الحقيقــة إلّا لأهل المعرفة، فهم الأحياء بحياة معروفهم (الله) لا غــير[٤٦]. وهــو حسب اعتقادي تعبير ضمنــي عن السعادة، ودلالــة صريحة علــى الصلة بين المعرفة والسعــادة. في الوقت الذي تؤدي فيه المعرفة بالله عز وجل في الفكر الصوفي إلى الحَيْرَة والتحير، إذ مهمــا بلغ الصــوفي من معرفة به وعنه ومنــه سبحانه، يبقى "الحق بخلافــه"[٤٧]. ممــا يعنــي دلالة صريحــة وعلى وفق الاقــرار الصوفي بالعجز عن هذه المعرفة، والمعبر عنه وعلى وفق المرادف اللغوي، تارة بالجهل، وتارة بالفكرة.

وعليــه، مهما كان الخلاف الصــوفي في سبيل تحقيق المعرفة بالله، فــلا بد مــن تضمنه نوعاً مــن الاتفاق، وهــو ما يتضــح في الحصيلة النهائيــة لصفات ومميزات هــذه المعرفة الالهية بعــد خوض غمارها حــالاً وصفةً والتحقق فيها تجربةً ووجدانــاً ومعاناةً. فهي معرفة "لا تخضع لمقولات الزمان والمكان". حيث لا كيف ولا أين، ولا تنفذ، بغضــ النظر عن زمان ومكان وحال الصوفي، بمعنى هي معرفة ثابتة غير زائلة. وغير محدودة و" لا تتنوع ولا تتبدل ولا تتلون ولا تزول عــن معنى واحد "هو (معرفة الله)، ولا تزيــد عبر السماع والنظر إلا لمــن لا يعــرف الله، ولكن لمن يعــرف الله تزيد بكشــف الغطاء عنه. وأجدُ في هذه الميزة المعرفية تحقيقاً لأمرين:

- التخلص من الحَــيرَة والجهل والإنــكار والانقطاع حيث لا انفــكاك للصــوفي عنها في معرفتــه سبحانه ســواء في التجربة الصوفية أم في التعبير عنها.

- الإقــرار بأنــه سبحانه هو الواهب للصــوفي معرفته. حيث يكــون الصــوفي عبرها "لا يرى ولا يسمع إلّا بــالله "لأنه "مع الله

دائماً". كدلالة تعبيرية ضمنية على أنه "ما عرف الله على التحقق إلا بالله". (٤٨)

أستنتجُ مما تقدم من عرض بصدد النظرة الصوفية المعرفية أنها نظرة مباشر لمعرفة الله، بمعنى يقـوم على طرفين بينهما صلة معرفة مباشرة، وهما: الصوفي (العارف) والله سبحانه (المعروف). فيبقى الصوفي أنا الفرد المتوحد بنفسـه في حبه الإلهي، وأنا المجتمع حينما يمثل عصراً أو زمنـاً معيناً ليُختزل بأناهُ من جانـب، وليمثل بأناهُ من جانب آخر دلالة علـى ذاك العصر أو الزمان معاً، وعلـى وفق ما حققه سلاطين المتصوفـة. الحب الـذي كان سبب إطلاق لقـب السلطان على هذا الصـوفي أو ذاك، نتيجة لما حقق من مقـام وتحقق فيه عشقاً ومعرفة. فكانت المقدمة الوقوف على مفاهيم (السلطان) و(الحب) و(العشق) و(المعرفة) بوصفها مرتكزات أساسية في التجارب الصوفية لسلاطين المتصوفة، ومديات حضورها في الفكر الصوفي في الإسلام وتجارب أعلامه.

# الهوامش والمصادر


١. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ط٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨، ص ٣٧.

٢. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٤.

٣. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٥٦.

٤. أيضاً، ص ٦٢.

٥. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٣.

٦. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٢٢.

٧. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٥.

٨. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لمحيي الدين بن عربي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٥١.

٩. الحسين بن منصور الحلّاج، ديوان الحلّاج، نشره: د. كامل مصطفى الشيبي، ط٢، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٤، ص ٥٤. وتقع القصيدة في (٧) أبيات شعرية، وهي من بحر الكامل.

١٠. أيضاً، ص ٨٠. وتقع القصيدة في (٩) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط.

١١. القرآن الكريم: سورة المائدة / آية ٥٤.

١٢. انظر: د. نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢١٨ ـــ ٢٢٠.

١٣. الوجد: ما يصادف القلب من الأحوال المغيّبة له عن شهوده؛ والوَلَه: إفراط الوجد؛ والمناجاة: مخاطبة الأسرار عند صفاء الأذكار للملك الجبار؛ والسرّ: إخفاء حال المحبة. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، (معجم نصوص المصطلح الصوفي)، ص ٣٤ و٤١ و٤٤ و٦٨ و٦٩ و١٢٧ و١٤٨ و١٥١ و١٥٠ و١٦٦.

١٤. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٣٧.

١٥. أيضاً، ص ٥٦.

١٦. كما أوّل الجنيد البغدادي وأبو نصر السرّاج شطحات البسطامي. للتفصيلات، انظر: السرّاج، اللمع، ص ٤٥٩ ــ ٥١٥؛ وانظر:

عبد الـرزاق الكاشاني، كشـف الوجوه الغر لمعـاني نظم الدّر، هامش ديوان ابن الفارض بِشَرْحَي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ. وانظر: محيي الدين بن عربـي، ترجمان الأشواق، دار بـيروت للطباعة والنشر، بـيروت ١٩٦١؛ ومحيي الدين بن عربـي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمـان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

١٧. وللاطلاع على معاني ودلالات الحب الإلهي في الحياة الصوفية بما أغنت هـذه الحياة، وبما اغتنت وتعمقت هـذه المعاني وتلك الـدلالات من خلال الحيـاة الصوفيـة نفسها؛ انظـر: د. نظلة أحمد الجبوري، بحثها (الحب الإلهي في الفكر الصوفي)، مجلة دراسات اجتماعية، قسم الدراسات الاجتماعية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠١٢، عدد ٢٨، ص ١٥٧ ـ ١٦٦.

١٨. للاطـلاع على تفصيـلات المدارج الصوفيـة أو الترقي الصوفي وماهيـة الشعور الصوفي حضوراً وغياباً، تعبيراً وخرساً. انظر: د. نظلـة، (خصائص التجربة الصوفيـة)، ص ٦٤ – ٦٦ وص ٢٤٣–٢٤٦. وللاطلاع على الربط الجدلي بين الترقي الصوفي المعبر عنه بالفناء الصوفي ومعاني التوحيد الإلهي المعبر عنه سابقاً بالضمائـر، إلى التعبير عنـه تبعاً للحب الإلهـي إرادياً وشهودياً ووجوديـاً؛ انظـر: د. نظلـة أحمـد الجبـوري، (فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامـي)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، ص ٣٢ – ٣٣.

١٩. د. نظلـة، (المصطلح الصوفي للقشـيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٨.

٢٠. وممـا لفت نظـري التعبير في الفكـر الفلسفـي – الصوفي لأبي

علي الحسين بن سينا (ت٤٢٨هـ) تفعيله لمصطلح (العشق) بدل (الحب) لتحقيق معرفته سبحانه، ولتفسير الوجود الصادر عن واجب الوجود "المعشوق المحض". فـ (العشق) إذن في المنظور السينوي ليس أساساً لمعرفة الله حسب، بل وأساساً للوجود أيضاً. بينما عبر أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) عن الكشف بالشوق (الحب) إليه سبحانه وهو (المعشوق) وتمني لقاءه والقرب منه من قبل الصوفي وهو (العاشق). إذ بالشوق تزول الحجب بينهما، فتحصل المكاشفة القلبية، بمعنى أن يتجلّى الله (المعشوق) في قلب الصوفي (العاشق). في دلالة على وجود أولى الإشارات إلى توظيف لفظ العشق لدى الغزالي، متأثراً، من وجهة نظري، بابن سينا. للمقارنة بين مصطلح العشق في الفكرين الفلسفي والصوفي، انظر: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ط١، بغداد ١٩٨٥، ص ١٩٩ و٣٦٠؛ ود. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨٤؛ وللتفصيلات، انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، ط٢، القاهرة (د.ت)، ص ٦٨ ـــ ٧١؛ وأبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط٢، النجف ١٩٦٥، ص ١٦٨.

٢١. الحلّاج، ديوان الحلّاج، (نشره الشيبي)، ص ٢٧. تقع هذه القصيدة في (٨) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط.

٢٢. أيضاً (ديوان الحلّاج)، ص ٢٩. تقع هذه القصيدة في (١٩) بيتاً شعرياً، وهي من بحر البسيط.

٢٣. أيضاً (ديوان الحلّاج)، ص ٣٩. تقع هذه القصيدة في (٣) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط. ويضم ديوان الحلاج قصائد

شعريــة أخرى ظهر فيها لفظ (العشــق) واضحاً وصريحاً، سواء في العنوان أو في المضمون، وهي: قصيدة (تراك ترثي للعاشق)، وتقــع في (٧) أبيــات شعرية، وهي من بحــر السريع، ص٤٥؛ وقصيــدة (الحب الذي يصير عشقاً) وتقع في (٣) أبيات شعرية، وهــي من بحر السريــع أيضاً، ص ٥٠؛ وقصيــدة (محق العشاق) وتقع في (٢) بيت شعري، وهي من بحر السريع أيضاً، ص ٦٩؛ وقصيدة (قلوب العاشقــين)، وتقع في (٧) أبيات شعرية، وهي من بحر الطويل، ص ٩١.

٢٤. انظــر: عمر بن الفارض، ديوان ابــن الفارض، نشره: د. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩.

٢٥. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٧.

٢٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ١٤٢.

٢٧. أيضاً، ص ١٥٦ – ١٥٧.

٢٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ١٦٤.

٢٩. أيضاً، ص ١٩٣.

٣٠. أيضاً، ص ١٥١.

٣١. أيضاً، ص ١٥١.

٣٢. لمزيــد مــن التفصيلات، انظــر: محيــي الدين بن عربــي، ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١؛ وذخائــر الأعلاق في شرح ترجمان الأشــواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

٣٣. ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ٤٣ – ٤٤.

٣٤. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، وكالة

المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، ص ١٨و١٩.

٣٥. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦، ج٢، ص ١٤٢.

٣٦. د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤، ص ٢٤١.

٣٧. أبو طالب المكي، علم القلوب، نشره: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢٨١.

٣٨. القرآن الكريم: سورة الذاريات/ آية ٥٦.

٣٩. أبو نصر السرّاج، اللُّمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦٣. للدلالة على أن المعرفة تقوم على العبادة، وأن تفسير العبادة يقوم على المعرفة. انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

٤٠. انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدّريّة في تراجم السادة الصوفية، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨، ج١/ ص ٢٤٩ وج٢/ ص ٢٠؛ والمكي، علم القلوب، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

٤١. انظر: أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ٧٩.

٤٢. للتفصيلات، انظر: د. محمد كمال ابراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠، ص ٨١ ـ ٨٤.

٤٣. انظر: المكي، علم القلوب، ص ١٠٨، ١٣٨ ـ ١٣٩.

٤٤. محيي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر، ليدن ١٣٣٦هـ، ص ٢٠.

٤٥. محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، حيدر آباد ١٩٤٨، ج١/ ص ٢.

٤٦. انظر: المناوي، الكواكب الدُّرِّيّة في تراجم السادة الصوفية، ج١/ ص ١٥٥ وج٢، ص ٤٤ ـــ ٤٥؛ وعبد الوهاب الشعراني/ الطبقات الكبرى، القاهرة (د.ت)، ج١/ ص ٧٥ و١٠٢.

٤٧. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٥٨.

٤٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٣٦ ــ ١٣٧.

-١-

# سلطان العارفين

# أبو يــزيد البسطامي

-١-

هــو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بــن عيسى بن علي سروشان البسطامي، ومعنى طيفور: الطائر الذي لا يعلوه طائر، ولد في بسطام سنــة (١٨٨هـ) في بلاد خراسان في محلة موبدان، وإليها نُسب فسميّ بالبسطامــي، فارســي الأصــل. كان جــده سروشان مجوسيــاً فأسلم. والبسطامي مــن أسرة عُرف رجالها بالزهــد والتصوف. لهذا فهو لم يهمــل الثقافة الدينية والعقلية - الفلسفيــة، في الوقت الذي سلك فيه الطريــق الصــوفي بالمجاهدة الروحيــة والرياضة والمحاسبــة النفسية، فــكان فريــد عصره وزمانــه في معرفته وتحققه. فدرس على عدد من المشايــخ، قيل بلغ عددهــم ثلاثمائة وثلاثة عشر وهو عــدد المسلمين الذيــن نصرهــم الله عزّ وجلّ في وقعــة بدر على المشركــين. لربما ذكر هذا العدد تبركاً رمزياً ولربما للمبالغة أيضاً. وعلى الرغم من عدم قوله بالمجاهــدة و لم يكن من دعاة الكرامــات، ولكن ما صار إليه من مقام

صـوفي، حقق له العديد من الكرامات المشهـود بها ولها. عُرف عنه الغياب عن الحسـ فهو في حال سكر صوفي دائم في محاولة للوصول إلى العـالم الروحـي فانعكس هـذا السلوك قولاً علـى لسانه بعباراتِ شَطْـحٍ سَجَّلَتْ حضورها في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ اقترنت به وعُرفَ من خلالهـا. إلى جانب توظيفه اللغة التأويلية في قراءته للنص القـرآني، في محاولـة للخروج من العالم الجسـدي والدخول إلى العالم الروحـي مستغرقاً به، فانياً فيه، لكي يصل إلى ما وصل إليه من عروج يُشابه عـروجِ رسولنا الكريم صلى الله عليـه وسلّم. توفي سنة (٢٦١ هـ)[١]. يعـدُّ من أعلام التصوف في خراسان ومـن كبار الزهاد فيها، وكان القطـب الغوث في زمانه. وهـي مرتبة لا تكون إلّا لمن تفرد في عصـره وزمانه في معرفته وتحققـه ومنزلته ومقامـه ومنهجه وطريقته وأسلوبـه[٢]. وجاء ذكره ضمن الطبقـة الأولى من طبقات الصوفية في كتـاب (طبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمـن السُّلَمي مع أبي سليمان الـداراني (ت٢١٥هـ) والحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) وذي النون المصري (ت٢٤٥هـ).

وتكاد تتفق كتب التراث والتراجم والأعلام والطبقات على حياته وتجربته الصوفية بعدما تناثـرت سيرته وأفكاره فيها؛ في الوقت الذي تطـرق فيه الدكتور عبـد الرحمن بـدوي إلى جانبٍ مهـم من حياته الصوفية من خـلال تناوله بالبحث والتأويل لشطحاته الصوفية المعبرة عن حالـه ومقامه في الفكر الصوفي في الإسـلام في كتابه (شطحات الصوفية – أبـي يزيد البسطامي)[٣]. إلى جانب تضمين كتابه ما وصل مـن أخبـاره وفقاً لما وثقهـا السهلجي بعنوان (النور مـن كلمات أبي طيفور)[٤] الذي يعدُّ كتاباً هاماً لا يمكن تجاهله من أي باحث أو متعقب أو كاتب يتناول البسطامي بالبحث والدرس والتقصي.

ويعـدُّ أبو يزيـد البسطامـي مؤسـس (مدرسة نيسابـور الصوفية)

أو (مدرسة نيسابور الشطحية) أو (مدرسة التصوّف الفارسي) لتمييزها ومتصوفتها بمنهجها السلوكي ومنحاها الملامتي وفلسفتها في "الغيبة عن الحس وإفناء الذات الإنسانية" ولغتها الشطحية وعدم التزامها بتأدية فروض العبادة الشرعية الظاهرة، وعلى وفق ما عُرف عن متصوفتها، إلى جانب البسطامي وهم: الحسين بن منصور الحلّاج(ق٣٠٩هـ) وشهاب الدين السهروردي المقتول (٥٨٧هـ)، فاصطلح على مدرستهم بـ "مدرسة السُكر"[٥].

ومما هو جدير بالذكر فإن هذه المدرسة، من وجهة نظري، ضمت بين حناياها وأصدرت عن معاناتها، أفكاراً وتوجهات فلسفية وأبعاداً ميتافيزيقية ووجودية ومعرفية، كونت إرهاصات تمهيدية لانبثاق التصوف الفلسفي، وبما تؤشره المواجيد ورفع الحجب والمعرفة الذوقية بعد مجاهدة النفس وتصفية القلب مما سوى الله من دور مهم فيها، فنهضت على المعاني الدقيقة المتضمنة في القرآن الكريم، وعلى ما استمده متصوفتها من أفكار العقائد والأديان محاولين عدّها لَبِنَاتٍ ثابتة في بنيان هذه المدرسة وفي بنيان الفكر الصوفي الفلسفي بعدهما عن طريق التأويل الرمزي الإشاري. فتعمقت النظرة التأملية في معرفة النفس وفي معرفة الأحوال والمقامات، وفي معرفة الله والاتحاد به وفي الفناء والبقاء والحب الإلهي، في تصور العلاقة بين الإنسان والله عزّ وجلّ، بالانطلاق من الفناء إلى الاتحاد إلى القول بالشطح، من دون إغفال للمجاهدات البدنية والرياضات الروحية، وحياة الزهد، والخلوة والالتزام بالشرع وفرائضه ولو ظاهرياً. مع ملاحظة اتخاذ الفناء في الله والاتحاد به صورة كشف للحُجب وفناء لإرادة الصوفي في إرادة الله، فيغدو التصوف فيها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية تخضع للإرادة الإلهية في مقام الفناء على وجه التحديد.

أسس البسطامي تجربته الروحية الصوفية في (الفناء) على المعاني

الدقيقة المتضمنة في القرآن الكريم، عن طريق التأويل، فتعمقت نظرته التأملية في معرفة النفس، وفي معرفة الأحوال والمقامات، وفي معرفة الله وفي الفناء فيه تمهيداً للبقاء فيه، كون البقاء صفة للصوفي الكامل السائر إلى الله مع الله وبالله في وحدة كاملة[٦]. للدلالة على انطواء تجربته الصوفية على مسائل ميتافيزيقية بسيطة تصور نظرته للعلاقة بين الإنسان والله عزّ وجلّ، بالانطلاق من الفناء والنزوع إلى القول بالشطح، من دون إغفال للمجاهدات البدنية والرياضات الروحية، وحياة الزهد، والخلوة والالتزام بالشرع وفرائضه واتباع رسوله وسنته، فخط بسلوكه الصوفي أسس تربية روحية تشكل معابر لأهل الطريق الصوفي ومريديه؛ وصولاً للعلم اللدُّني الرباني الذي هو ثواب الطاعة والمجاهدة، وتحقيقاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[٧]، علمٌ لا يريبه لَبْسٌ ولا يحكمه خلافٌ ولا يعتريه جدلٌ، لهذا يقول أبو يزيد: "أخذتم علمكم ميتاً وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت".

مما يدُلُّ على احتواء تجربة البسطامي الصوفية على الصبغتين: العملية المتحققة في سلوكه ومجاهداته وزهده؛ والنظرية المتحققة في تأملاته وبحثه لإرساء صلة الصوفي بربه التي توصله إلى الفناء فيه؛ بعدما ظل يرتقي في معارج الأحوال ومراتب السلوك حتى وصل إلى مقام الفناء، فناء النفس في الله، لينتهي به المقام إلى الحضرة الإلهية[٨]. في الوقت الذي يتخذ الفناء في الله لديه صورة "كشف الحُجُب "وفناء "لإرادة الإنسان في إرادة الله "[٩]. والخضوع لاختيار الله عزّ وجلّ، والذي يدل عليه قول أبو يزيد حينما سُئل: "من هو الأمير؟ فقال: من لم يبق له اختيار، وصار اختيار الحق له اختيارا "[١٠].

لهذا أصبحت تجربة البسطامي سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية تخضع للإرادة الإلهية في مقام الفناء على وجه التحديد، فعُرف البسطامي بمصطلح (الفناء)، فتمحورت حوله حياته الصوفية، واشتهر به، واقترن بشخصيته الصوفية.

-٢-

تَحَقُّقُ البسطامي في مقام الفناء عبر تجربته الصوفية، هو فناء النفس (الذات) في الوجود الكلي (الله)، جاعلاً منه مضمون حياته الروحية، ومعبراً عنه من خلال أقواله وعبارته شطحاً. حيث وصف نفسه في مقام الفناء، بالعبارة "لَيس بلَيس"؛ وتعني وفقاً لتفسير الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ) "هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه، وهو معنى قوله ليس في ليس يعني قد غابت المحاضرُ وتلفت الأشياء، فليس يوجد شيء ولا يُحسُّ، وهو الذي يسميه قوم الفناء عن الفناء (وفقد الفقد في الفقد) فهو الذهاب عن الذهاب "[١١].

ولهذا يصبح الفناء لدى البسطامي، من وجهة نظري، تجربة فعلية وحالاً شخصية، تشير إلى فقدان الشعور بالذات الشخصي (الأنا) و(الأنت)، والاستغراق بالذات الكلي (الهو) والبقاء به. وعليه فالفناء هنا لا يعني دلالة الموت كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكنه يعني في الوقت نفسه، دلالة وجود النفس والخلق برغم الفناء عنهما، ودلالة الغفلة عن الإحساس بالنفس والخلق فيه[١٢].

وما يترتب على ذلك من تقرير أن الوجود المتعين (الصوفي) هو وجود – لفناء، وكون الفناء الصوفي هو فناء – لوجود، بمعنى فناء لبقاء. لذا صارت التجربة الصوفية في حقيقة الأمر متضمنة على بعد سلبي في اقتصارها على الفناء، وعلى بعد إيجابي، وهو البقاء؛

وعندها يغدو الصوفي الفاني عن نفسه باقياً بالله ولا ريب[١٣]. مما يدل على تحقق فناء البسطامي في الدنيا

مـن جانب، وتحقق الفناء في الدنيا لا يصل إليه السالك ومعه شيء مـن نفسه، من جانـب آخـر، إذ رَوَى البسطامي في هـذا المعنى عنه سبحانـه، حينما قال له: "اترك نفسك وتعال". وقد سُئل البسطامي: "بم نلـت مـا نلت؟ فقال: انسلخـت من نفسي كمـا تنسلخ الحيّة من جلدها ثمّ نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو "[١٤].

وممـا هو جدير بالذكر فـإن البسطامي جسّد في فنائه الصوفي، من وجهة نظري، معاني الفناء ودلالاته، أخلاقياً وسلوكياً، فكرياً وروحياً. أما المعنى الأخلاقي السلوكي فقد تحقق لدى البسطامي بفناء الصفات المذمومة، مما يـدل ضمناً على الاتصاف بالصفـات المحمودة والبقاء فيها، مـن خلال المجاهدة والرياضة الصوفيتـين. وأما المعنى الصوفي الفكري الروحي فتمثل لدى البسطامي من خلال فنائه عن نفسه وعن الإحساس بالغير عبر الاستغراق التام في الله سبحانه والتحقق في البقاء في وجود الحق حالاً وشهوداً، [١٥] وهو ما أُعبِّرُ عنه بالفناء الذاتي.

ولكـي يحقـق الصوفي فنـاءه الذاتي لابد مـن تحققـه أولاً بالفناء الأخلاقـي. وهكذا أتبينُ الترابـط الوثيق بين الفناءيـن، أو بين نهجيّ الصوفي في حياته الروحية، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر، أُلاحظُ الترابـط الوثيق بين مصطلح الفناء ومصطلح البقاء في التجربة الصوفية للبسطامي. مما يعني في الوقت نفسه اقتران الحديث عن الفناء بالحديث عن البقاء كدلالةِ على كون الفناء مرحلة ناقصة، تكتمل بالبقاء، وبهما معـاً يخلص البسطامي للوحدانية وتصـح عبوديته لله[١٦]. وعلى كون الفناء دلالة للصـوفي والبقاء دلالة للحق. لذا قيل: "من قال (به)، أفناه عنه، ومن قال (فيه) أبقاه له "[١٧].

ذكر عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ) في كتابه (الرسالة القشيرية) حال البسطامي فيما نصه: "كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: ههنا من شرب كأساً من المحبة لم يظمأ بعده. فكتب إليه أبو يزيد: عجبتُ من ضعف حالك، ههنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغِرٌ فَاه يتزيد "(١٨).

الفناء الذي تطهرت من خلالِه روحه من كل ما ينسب إليها ففنيت عن كل ما سوى الله عن وجود السوى أو عبادة السوى فغدا إلى حالة ما قبل الوجود أي إلى العدم المحض بقيام الحق عن نفسه بالوحدانية فلا خلق قبل ولا كون كان، أي شهد الحق في ذاته لذاته، وفنى ذاته الخاصة في الذات الإلهية، فما من وجود إلّا الله فغدا وجودهما واحداً(١٩).

والبسطامي من المتصوفة الذين تختلف أحوالهم في الغيبة عن الحس، إذ تدوم عليه غيبته (فنائه) "وقد حكي أن ذا النون المصري، بعث إنساناً من أصحابه إلى أبي يزيد لينقل إليه صفة أبي يزيد، فلما جاء الرجل إلى بسطام سأل عن دار أبي يزيد فدخل عليه فقال له أبو يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد، فقال: من أبو يزيد؟ وأين أبو يزيد؟ أنا في طلب أبي يزيد، فخرج الرجل وقال هذا مجنون. فرجع الرجل إلى ذي النون فأخبره بما شهد فبكى ذو النون وقال: أخي أبو يزيد ذهب في الذاهبين إلى الله"(٢٠).

ويرى الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ) في حكايات البسطامي دلالة على بلوغه مقام عين الجمع، و(عين الجمع): "اسم من أسماء التوحيد، له نعت ووصف يعرفه أهله"(٢١) أي: سالكي الطريق الصوفي وهم المتصوفة.

بينما يرى القشيري في كتابه (الرسالة القشيرية) بصدد فناء

البسطامي "من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً ولا طللاً، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق". ففناء البسطامي هو "فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق"[٢٢]. وهو ما يعرف "بمقام جمع الجمع" لدى الصوفية[٢٣].

ولهذا وصف البسطامي فناءه من خلال مصطلح التوحيد –وكأنهما مصطلحان مترادفان – وهو الفناء عن شهود السوى، بمعنى التوحيد الشهودي، للدلالة على تجلّي الحقيقة الإلهية للبسطامي الفاني عبر شهوده الوحدة الإلهية في حال غيبة تامة عن الحس، والتحقق بالوحدة المطلقة عبر المشاهدة والمكاشفة بعدما يفني الصوفي عن وجوده في الحقيقة الإلهية، وكأن وحدة الصوفي والله هي وحدة شهود، وهو ما عبّر عنه البسطامي بـ "توحيد الله في المعرفة "[٢٤]. فقال في وصف مقامه التوحيدي وتحققه المعرفي هذا: " لم أزل أجول في ميدان التوحيد، حتى خرجت إلى دار التفريد، ثم لم أزل أجول في دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومية، فشربت بكأسه شربة لا أظمأ من ذكرها بعدها أبدا ". للدلالة على ماهية الترابط بين التوحيد والفناء في الفكر الصوفي وهو ترابط متحقق بصيغة تبادلية، فالتوحيد يقع في صلب المذهب الصوفي في الفناء، والفناء يقع في صلب مذهب التوحيد الصوفي؛ وكأن التوحيد يقود الصوفي إلى الفناء، وكأن الفناء يقود الصوفي للتوحيد الكامل، كسبيلٍ نحو تحقيق الترابط بين الحق والخلق، بين الربوبية والعبودية، بين الله الواحد المطلق الثابت وبين العالم المتكثر المتغير، بين اللامتناهي اللامحدود في الزمان والمكان، وبين المتناهي المحدود في الزمان والمكان، وكتخطٍ للأبعاد الفارقة بين الوجودين المطلق (الإلهي) والمحدود (الصوفي) عبر تثبيت المضمون الروحي الذوقي للتوحيد بعدما كان مضموناً عقلياً تجريدياً جدلياً[٢٥].

تعدُّ معرفة الصوفي لله ضرباً من ضروب الفناء، ولهذا فمن عرف الله فني فيه عن نفسه. وفي هذا قال البسطامي: "لا يعرف نفسه من صحب شهوته"، فمن لا يعرف نفسه لا يعرف ربه، إذ يرى في حظوظ الحس ومآرب النفس حائلاً دون الطريق الرباني والسلوك الروحاني. فلا سلطان على العبد الصوفي غير سلطان سيده (الله)، وعندئذ تتحقق العبودية الكاملة. ولهذا جاءت إجابته حينما سأله سائل عن معرفة المتصوفة: بم نالوا المعرفة؟ فقال: "إنما نالوا ما نالوا بتضييع ما لهم والوقوف مع مَا لَهُ "سبحانه(٢٦).

وهنا تبدو أن إرادة العبد قد تركت إلى إرادة الله، فيصبح الله هو المريد في الحقيقة فلا إرادة للعبد في فنائه في الله. فسلوك الصوفية هنا هو مسلك روحي يعتمد على القلب وتجلياته من ذكر الله وإرجاع كل شيء إلى إرادته. أما حرية العبد فهي حرية التحرر من الشهوات والمخلوقات وتطهير النفس من كل ما يلحق بها من أهواء، حتى يسمو العبد إلى الله الخير الأسمى. فحرية الصوفي هي إعراضه عن كل ما سوى الله والإقبال على الله بالكلية. أما إرادة الصوفي فهي أساس الوجود ومعرفة الله، بها يثبت وجوده، وبها يعرف الله ويتصل به ويفنى فيه "هي نقطة البدء ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلّا بها ولا يمكن أن يصل بدونها "حتى صارت التجربة الصوفية "سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية"، فالصوفي هو المريد إلّا أن إرادته تخضع للإرادة الإلهية، خاصة في مقام الفناء، فيصبح خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق عطاءً إلهياً.(٢٧) وفي الوقت نفسه فإن البسطامي كان مراداً لله سبحانه وهو يسلك الطريق إليه، بعدما كان يظن أنّه مريد له سبحانه

حسب، وهو ما عبر عنه في قوله: "طلبت الله ثلاثين سنة فاذا أنا ظننت أني أردته، فإذا هـو أرادني"(٢٨). فوصف حاله هذه بعدد من العبارات اللغوية الرمزية العميقة: فقال: "سبحاني ما أعظم شأني" و" ما في الجُبّة إلا الله" و"إني أنا الله لا إله إلا أنا فادعوني"(٢٩).

ويرى البسطامي أن بلوغ مقام المعرفة لا يكون إلّا بالزهد مضموناً وقطـع العلائـق بالدنيا معنى وسلـوكاً إذ يعدُّ مقدمـة صادقة للمعرفة الصوفيـة. وهـذه المعرفة تنتهـي بالصـوفي لا محالة إلى الحـيرة والوله والدهشـة والقلق والعجز التـام في التعبير عن كنههـا والإحاطة بها، مهما بلغ مـن مقام المعرفة، وهو ما يتضح من تأمل النصوص الصوفية للبسطامي، ومـن يصل إلى هذه المعرفة يسمى بـ (العارف). ومما يذكر عن حال البسطامي في مقام المعرفة سؤال يحيى بن معاذ للبسطامي:" لَمَ لم يسـأل الله عـزّ وجل المعرفـة ؟؟؟ "، فأجابـه البسطامي بالقول: "غـرتُ عليه مني، لا أحـبُ أن يعرفهُ سواه !!! "(٣٠). في الوقت الذي يرى البسطامي في وصف العارف بأنه لا يثبتُ على وصف إذ عبر عنه بعبارة: "لـون الماء لون إنائه "حينما نظـر إلى وصف العارف "بحكم وقتـه "(=حاله) الصـوفي. وإذاً فإن وصف العارف لـدى البسطامي كان مـن خلال مصطلح الفناء الصوفي هو (الفاني)(٣١). وفي ذلك قال البسطامي: "قبض القلوب في بسط النفوس، وبسط القلوب في قبض النفوس"(٣٢).

وممـا هو جدير بالذكر فـإنَّ تحقق الاتحاد بالله لـدى البسطامي يتم عن طريق الفنـاء عن النفس والتجرد عن الحس بحيث يكون الصوفي في الحالـة التي كان عليها قبل وجوده الدنيوي، وقت أن كان في عالم الـذرّ. وهذا الاتحاد بالله الـذي يدعو إليه البسطامي اتحـاد كامل وإلّا انتفـى معنى الاتحـاد. فالمباشرة بين الله والعبد لـدى البسطامي تحدث

بلا وسيط، وإذا تمّ الاتحاد كان بطريق مباشر هو طريق الفناء. ففناء البسطامي إذاً هو فناء عن شهود السوى.

-٤-

لعل ما ميّز اللغة الصوفية للبسطامي تلك الصياغات اللفظية الدقيقة والمختزلة في التعبير عن فكره الصوفي، بعدما طوّع اللغة: ألفاظاً وعبارات، وعلى وفق منحى أسلوبي مزدوج، للتلويح تارة، وتارة للتصريح عن فكره، أي بالإشارة تارة، وتارة بالعبارة، حينما عجزت اللغة الموضوعية (المنطوقة) في توصيف ما مرّ به من ظواهر روحية وجدانية ذوقية.

وتأسيساً على هذه الفكرة، يؤشر إسهام البسطامي فيما صاغ من عبارات لغوية تامة على شكل جملة أو شبه جملة، في توصيف أو تفسير أو تعريف حاله أو بيان مقامه، جرت على لسانه شطحاً، ولتكن بمثابة لغة اصطلاحية تدل على ماهية الامتدادات اللغوية للمصطلح الصوفي أو امتدادات المصطلح الصوفي في تشكيل اللغة الصوفية فيما بعد. ولهذا فإن تلك الصياغات اللغوية التعبيرية لما اصطنعه البسطامي في عبارات نثر، شكّلت وتُشكّل معنى ومضمون تجربته الروحية في الفناء الصوفي.

في الوقت الذي يتميّز مفهوم الشطح لدى البسطامي بسمة المفارقة، إذ تبدو، وفقاً لما أرى: في الشطح الناتج عن حال السُّكر، لأن التعبير عن المواجيد والأذواق يصدر عن صوفي عرف بالزهد والتقوى على نحو غير معهود ومألوف من تقاليد الشرع والدين، من جانب؛ وفي استنفاد الشطح ذاته لما ينطوي عليه وجدان الصوفي من توترات، وهو استنفاد يأخذ شكل الدلالة اللغوية المزدوجة، وازدواج الدلالة في

الشطح ليس سوى جمع بين ظاهر اللفظ (العبارة) المستهجن وباطن اللفظ (الإشارة) الصحيح المستقيم، من جانب آخر(٣٣).

فيصبح الشطح الذي هو تعبير عمّا تشعر به النفس من حالة الوجد حينما توجد بقرب الحضرة الإلهية فتدرك الله؛ لدى البسطامي نوعاً من اللغة الرمزية يتضمن معنى باطناً تستره الألفاظ وتحجبه الكلمات؛ ليترجم باللسان شدة وجد، لابد أن يظهر، وليعبر عن معاناة النفس في درجات الكشف العليا(٣٤)، تدفع الصوفي الشاطح إلى النطق بلسان الحق. مما يدل على كون الشطح بداية لكمال العارف إذ تجعله يغدو مع الله واحداً. لذا ارتبط الشطح بحال السكر في كثير من الأحيان؛ والسكر من الأحوال الذاتية العليا المتحقق لأصحاب المواجد فقط، عندما تكاشف الذات فجأة بمشاهدة جمال المحبوب، يهيم القلب وتدهش الذات ويستتر نور العقل المميز بين المحسوس والمعقول من الأشياء بغلبة الدهشة والحيرة، فيسقط عن العين مشاهد جمال الألف. فالسكر وعلى وفق ما تقدم كله غيبة ومحو للسوى، واستغراق الهوية الخالصة(٣٥)، متى تحقق به الصوفي نطق بما لا يقصد من عبارات غامضة يستغرب سامعها تجري على لسانه شطحاً(٣٦). وما يعنيني في الشطح هو سمة المفارقة، وهي سمة أساسية تميّزه. وتبدو هذه المفارقة:

- في الشطح الناتج عن السُكر، لأن التعبير عن المواجيد والأذواق يصدر عن صوفي عُرف بالزهد والتقوى على نحو غير معهود ومألوف من تقاليد الشرع والدين.
- وفي استنفاد الشطح ذاته لما ينطوي عليه وجدان الصوفي من توترات، وهو استنفاد يأخذ شكل الدلالة اللغوية المزدوجة، وازدواج الدلالة في الشطح ليس سوى جمع بين ظاهر اللفظ (العبارة) المستهجن وباطن اللفظ (الإشارة) الصحيح المستقيم.

حيث أبان المتصوفة هذه المفارقة في محاولات تحليلية للعبارات

الشطحيّة الصادرة عن الصوفيـة الشاطحين وتأويلها بما يتفق وتطابق تقاليـد الشريعة والدين. كما أوّل أبو القاسم الجنيد البغدادي وأبو نصر عبـد الله بن علـي السرّاج الطوسـي (ت٣٧٨هـ) شطحـاتِ أبي يزيد البسْطامي[٣٧].

ممـا يعني أن مـن ينطق بعبارة شطح مستغربة علـى أفهام سامعيها، من أقوال غريبـة وعبارات مريبة، إما شأنه النجاة والسلامة إذا ما تهيأ لـه مـن يعلم علمها فيرفع عنهـا الإنكار ويبحث عمّـا أشْكل فيها من الفهم، وهو شأن البسطامي[٣٨]. هذا من جانب؛ ومن جانب آخر فإن عبـارة الشطح نفسهـا مع كونها تنطق بحقيقة وجـد الصوفي، وتعبر عـن صدق حالـه، وتصف ما ورد علـى سره، وتكسـب لغته طرائق جديـدة في التعبـير، إلّا أن الإجماع الصوفي ارتأى بـأن تطوى وإلّا تـروى كونها لغة رمزية قد تؤلب العـوام لما فيها من حقائق لم يألفوها ومواجيد لم يذوقوها، على الرغم من كون الألفاظ والعبارات الصادرة عن الصوفي "باضطرار واضطراب "[٣٩] في شطحاته قوية عميقة ولها وقـع مؤثر وشديد علـى الأسماع سواء أقُبِلَـتْ أم لم تقبل، من جانب ثالث[٤٠].

أخلصُ مما تقدم أن "لسان حال الشطح "يفصح عن كون "كل من شطح فعن غفلة شطح "[٤١].

علـى أن الشطـح بوصفـه لغـةً رمزيةً تعبيريـةً عن حيـاة الصوفي الروحيـة، تمذْهب واتخذ له منهجاً لـدى البسطامي؛ حيث بانت من خلالـه قوتـه الروحية والخياليـة، المبنية على شدة حبـه لله، المؤدية إلى النطق بلسـان الحق[٤٢]. لأن ظاهرة الشطح البسطامية ارتبطت بمذهبه في الفناء، عندما عبر عن فنائه من خلال شطحاته، لذا عُدَّت شطحات البسطامي تعبيراً صادقاً عن حالته النفسية وقتئذ، وعن تجربته الصوفية

بعدئـذ، كما عدت كلمة الشطـح نفسها وعلى وفق مـا تقدم "كلمة صادقة "(٤٣).

فلا عجب أن يرى، من وجهة نظري، في نطق البسطامي بالشطح وهـو الصـادق في الترجمة عـن حالـه وفي التعبير عـن تجربته، حتى وصف كونـه من أهل الغيبة عن الحس، تملكتـه الواردات فنطق.بما لا يقصد التعبير عنه للآخرين(٤٤).

وهكذا يصبح الشطح وعلى وفق كل ما تقدم لغة رمزية تعبيرية عن تجربـة صوفية، تتضمن عبارات لا إرادية مستغربة عصيّة على فهم كل من لم يألف حقيقتها، و لم يذق مواجيدها، و لم يطرقها؛ طالما صدرت عن حال سكر ووله وهيمان ووجد(٤٥).

ويعـدّ البسطامـي أول واضـع لمذهب الفنـاء في الفكـر الصوفي في الإسـلام، التي تعني فنـاء النفس الذاتية في الوجـود الكلي (الله). مذهبـه الذي بيّنه مـن خلال شطحاته عارضاً ما يحسـه ويراه، مبتغياً مـن مجاهداته الوصـول إلى الله عزّ وجلّ(٤٦). ولهـذا يعدّ ممثلاً "لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غـير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود"(٤٧). فالفناء الذي يدعو إليه البسطامي من خلال شطحاته "سبحاني ما أعظم شأني "و "ما في الجُبّة إلّا الله "و "إني أنا الله لا إله إلا أنا فادعوني "؛ هو الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعـي، فلا يغـدو الصوفي يحسـ بشيء وهنا فقـد يشعر بالوجود الربـاني مُفنياً فيـه ذاته ممهداً للبقاء في الله من خـلال محو الرسوم وفناء الهوية وغيبة الآثار وعندئذ يتحد بالحق.

وظاهرة الشطح لدى البسطامي مرتبطة بتفكيره الذي بنى.بمقتضاه مذهبـه في الفنـاء ونظريتـه في الاتحاد وطريقـة توحيـده لله. مما يدل علـى كون ظاهـرة الشطح لم تتمذهب و لم تتخذ لهـا منهجاً إلّا لدى

البسطامي حيث بانت من خلالها قوته الروحية والخيالية التي أدت به إلى الشطح وأهمها الوجد أو الحب الإلهي، إذ إن شدة حبه لله تؤدي به إلى حالة السكر التي هي حالة لا شعورية- لا يقصد بها عدم الشعور، بل شعور من نوع خاص يغيب من خلاله الصوفي عن جميع صفاته، الحسية منها والعقلية، ويفقد على أثرها التمييز بين ذاته ووجوده وبين ذات الله ووجوده، وعنها لم يشهد سوى الله سبحانه في ذاته- تدفع الصوفي الشاطح إلى النطق بلسان الحق بعد اجتيازه عقبة الاتحاد بينه بوصفه المحب وبين الله بوصفه المحبوب؛ (٤٨) حتى أصبح يقول بأن كل واحد منهما يقول للآخر أنا، فيقول البسطامي: "وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق "لأن الحق غدا مرآة نفس البسطامي في قوله: "بل انظر أن الحق مرآة نفسي "(٤٩). مما يؤكد على كون البسطامي قد فارق الخلق ووافق الحق لغيابه عن المحدودات والمحسوسات إلى موجدها الله(٥٠). وما يعزز هذه المعرفة المقترنة بالحب الإلهي، والدالة عليه، وعلى وفق ما يصفها البسطامي نفسه؛ حينما كتب يحيى بن معاذ إليه، قائلاً: "سكرتُ من كثرة ما شربت من كأس محبته"، فأجابه أبو يزيد: "سكرتُ وما شربتُ من الدرر وغيرك شرب بحور السماوات والأرض وما روى بعد، ولسانه مطروح وهو يقول: هل من مزيد ؟؟ وأنشد يقول:

عجبتُ لمن يقولُ ذكرتُ ربي
وهل أنسى فأذكرُ من نسيتُ؟

شربتُ الحب كأساً بعد كأسٍ
فما نفد الشرابُ ولا رويتُ!!!"(٥١)

فلم يعد العقل مصدر معرفته لله سبحانه لدى البسطامي نتيجةً

لتحققه في الفناء الصوفي. فالبسطامي في حال فناء تام فيه سبحانه، بعدما أسكره وجده، حتى تلاشت عنه رسوم العقل، فصار بلا عقل كما وصف نفسه، فكيف يدرك ويعرف فاقد العقل (البسطامي) من منح العقل له (الله)! وعليه فإن الله سبحانه في تجربة البسطامي الذاتية "لا تدركه العقول "(٥٢).

ويقول البسطامي: "رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيّنّي بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا "(٥٣).

ومما هو جدير بالذكر، بيان رأي عبد الرحمن بن خلدون (ت٨٠٨هـ) المتعلق بشطحات البسطامي، إذ يقول: "ومن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيْبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون، وهذا هو الشطح. وصاحب الغيْبة غير مكلف، والمجبور معذور. فمن عُلِمَ منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل. من هذا ما وقع لأبي يزيد وأمثاله "(٥٤).

-٥-

أغنى الفكر الصوفي الحياة الروحية في الإسلام بوصفه تعميقاً لمعاني العقيدة، واستبطاناً لظاهر الشريعة، وتأملاً لأحوال الإنسان في الدنيا، المتحقق من خلال توظيف الرمز والتأويل في التعبير. لهذا اتجه الصوفية إلى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها عن طرق تصفية النفس من كل ما يلحق بها من نقص. فكان الاهتمام بالنص القرآني لغةً وتركيباً ومعنىً، سمةً بارزةً للصوفي للتعبير عن فكره وتجربته الذاتية، مما ولّد صلةً جديدةً بين الصوفي والنص القرآني

تتمثل في النظـرة التأويلية القائمة على الـذوق والاستبطان والإلهام، حيث تلقي على النص القرآني فهماً جديداً لمعانيه عن طريق الاستنباط. واستنبـاط معـاني القرآن معنـاه جرها إلى الوجود عـبر تجربة الصوفي الذاتيـة المعاشـة. فعن طرق التأويـل يبدأ الحوار بـين التجربة الصوفية والقـرآن الكـريم، وكأن كلّاً منهمـا يُفسـر الآخر، مع كـون التأويل الصوفي لا يخل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النص من الأخبار الموثوقة وأسباب النـزول، بل يبقى على ظاهره، ويستنبط عنه معنى من المعاني الخفيـة المحتملة، ويكشـف فيه ما انغلق مـن معنى؛ لذا يُعـدُّ التأويل المنهـج الأمثل والأسلوب الأصوب لجعـل آراء الصوفي وأفكاره تتفق مـع القرآن تارة، وتارة باستنباط بعضٍ من آرائه وأفكاره من نصوصه. لذلك قرر المتصوفـة "أنّ الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجابٌ يمنـع من الوصول إلى حقائق الأمـور، وأن- العلم الظاهر يداخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك"[٥٥]. ولاسيما والمتصوفة يعتـبرون أنفسهم أهل الله الذين منحهم، سبحانه، أسرار العلم الباطن، ولهذا استعملـوا في التعبير عن هذا العلم أيضاً لغـة الرمز والإشارات التي لا يعرف معناها ومضامينها إلّا هم[٥٦].

وظّـف البسطامي التأويل الرمزي الإشاري[٥٧] بوصفه تأويلاً استبطانياً للآيات القرآنية يستخلـص الإشارة من العبارة، بطريقة لا تخالف ظاهر الآية، اعتماداً على إشاراتٍ خفية ومعانٍ إلهامية تتضح لأرباب السلوك، أي للمتصوفـة حسب، مع إمكانية الجمع والتلاقي بين الإشارات الخفيّة والمعاني الإلهامية وبين الظواهر المرادة أيضاً، وهذا يعني أن المتصوفة أهل الحقيقة وأرباب الإشارة يأخذون بالظاهر المراد للآية القرآنية ولا يمنعونه تـارة، وتارة إن مـن يدعي منهم بفهـم أسرار القرآن الكـريم لابد له من الاحتـكام لظاهره. ومع ذلك فقد وضعوا لوقوفهـم على المعاني الباطنة للقـرآن الكريم تأويـلات مفهومة ومقبولة لبعضهـا، وتأويلات لا تفهم أغراضها وأهدافها ومعانيها ومضامينها إلّا من قبلهم.

لهذا كان جــذر التأويل الرمزي الإشاري لــدى البسطامي مرتبط بتفكـيره الــذي بنى بمقتضــاه مذهبــه في الفناء الصــوفي، وطريقه في توحيــد الله، وشدة وجدته به، لذا قال: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ (٥٨) تأويــلاً رمزياً لحالة الوجد التي عاشهــا البسطامي وتجسيداً لها بل وتعبيراً عنها.

وقد أوّل البسطامي العديد من الآيات القرآنية تأويلاً رمزياً يعكس من خلالها حالة فنائه في الله بما يروى عنه: حينما قال: "إن المؤمن بلا نفس. ثم قرأ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ × فمن باع نفسه، فكيف تكون له نفس؟ "(٥٩).

وتأويلاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ ×؛ قال البسطامي: "ظاهــر الصــدق وباطنه ســواء، ولقد اشترك الإيمــان والحب في قلب الصّديق، فكلما ازداد الإيمان ازداد الحب لله. فإذا قال ذلك رمى قوس الدنيــا بالفرقة، وقطع حلقوم الطمع بسكين الإياس، وألجم نفسه لجام الخــوف، وساقها بسوط الرجاء، ولبس قميصــ الصبر، وتردّى برداء التصابر، واستوى عنده المنع والعطاء، والشدة والرخاء، والذم والثناء، فسقط من ظاهره وباطنه التصنُّع "(٦٠).

وعندما قُرِئَ عندهُ: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ × قال البسطامي: وحياته "إن بطشي أشد من بطشه"(٦١) وما هذا إلّا تعبيراً عن وجده لله سبحانه، وتعبـيراً عمّا يشعر به "وهــو في حالة سكر أخرجه عن طوره فحسب نفســه أعلى مقاماً مــن الحق نفســه. وموقفه هذا مفهوم مــن الناحية النفسيــة، إذ إنّ المكاشفة بهذه الحقيقة العظمى، حقيقة الاتحاد الكامل بالله، كان لها من التأثير الهائل في نفسه ما جعله يتطرف إلى أبعد حد، كمــا هو المشاهد في كل الأحوال التي مــن هذا القبيل: يندفع المرء إلى الشعــور بأعلى من الواقع بألف مــرة لذهوله من شدة المفاجأة وجلالة

المفاجَئ به، وعلى هذا فإن هذه الأقوال الأخيرة نفسها صادقة في تعبيرها عن الحالة النفسية التي امتلأ بها آنذاك، بمعنى إن لها ما يناظرها فعلياً في مشاعره، وقد بلغت ذروة حدّتها، فليس لنا أن نتهمه إذاً بعدم الصدق فيها من الناحية الشعورية، فما دامت الأحوال الصوفية مشاعر نفسانية كلها، فأي عجب بعد هذا في أن ينطق أبو يزيد بهذه العبارات ويكون فيها صادقاً في الترجمة عن حاله"(٦٢).

وعندما قرأ بين يدي البسطامي قوله عزّ وجلّ: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَـٰنِ وَفْدًا﴾× "فتواجد أبو يزيد وهام وجعل يقول: من كان عنده لا يحتاج أن يحشر لأنه جليسه أبداً"(٦٣).

الى جانب توظيفه للتأويل العقلي الفلسفي، حينما تناول في فكره الصوفي لمباحث نظرية ولأفكار فلسفية، فكان بديهياً أن ينظر إلى القرآن نظرة تنسجم مع أفكاره وتتفق من نظرياته؛ على الرغم من صعوبة إيجاد كل ما يتفق مع هذه الأفكار وتلك النظريات في القرآن بشكل واضح وصريح، لأن القرآن أنزل لهداية بني البشر، لا لإثبات فكرة، أو ترسيخ نظرية. ومع ذلك فإن البسطامي – وانطلاقا من حرصه على فكره وطروحاته الصوفية – سعى إلى إيجاد ما يستند إليه ويشهد له في القرآن حتى يبتعد في فهمه الآيات القرآنية عن معناه الأصلي، ويبتعد في شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد.

وإني أرى أن التأويل العقلي الفلسفي يبعد القرآن عن هدفه الرامي إليه في سوره وآياته، تحقيقاً لهدف الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته على أساس كتاب الله، وبناء تصوفه وعلى وفق ذلك الهدف وبما يعزز فلسفته الصوفية. ومع ذلك فقد قُبلت تأويلات المتصوفة العقلية الفلسفية على أساس ما تحتمله الآية القرآنية، طالما أنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه.

وأجدُ التأويل العقلي الفلسفي لدى البسطامي حينما يؤول الآيات القرآنية بما يوضح ويدعم مذهبه في الفناء؛ وعلى وجه الخصوص قوله سبحانه: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾×، قائلاً: "هو "الأول" بكشف أحوال الدنيا حتى لا يرغبوا فيها، "والآخر "بكشف أحوال الآخرة حتى لا يشكّوا فيها، "والظاهر" على قلوب أوليائه حتى يعرفوه،" والباطن"على قلوب أعدائه حتى ينكروه"(٦٤). إذ ربط قوله عزّ وجلّ هذا بحظوظ الأولياء ليوضح من خلال هذا الربط نهجه في الفناء الصوفي. فقال: "حظوظ الأولياء في أربعة أشياء: الأول والآخر والظاهر والباطن: فمن فني منها بعد ملابسته إياها فهو الكامل. وبيانه: من كان حظه من اسمه الظاهر لاحظ عجائب قدرته، ومن كان حظه من اسمه الباطن شاهد ما يجري في السرائر، ومن كان حظه من اسمه الأول كان شغله في السوابق، ومن لاحظ ما في الآخرة صار مرتبطاً بالمستقبل"(٦٥).

ونظر البسطامي إلى لفظ الجلالة (الله) مؤولاً وموضحاً لها، وعلى وفق تصوفه في الفناء، فقال: "الأسماء كلها اسم الصفات، و(الله) اسم الذات، الاسم علامة المعنى، والمعنى علامة تعرف بها الذات، والأسماء علامة تعرف بها الصفات، والصفات علامة تعرف بها الذات، فمن أقرّ بالصفات و لم يقرّ بالذات فليس بمسلم. ومن أقرّ بالذات قَبل الصفات فيسمى مسلماً ويجب أن يقرّ بالصفات. والدليل على ذلك، لو أن رجلاً قال: لا إله إلّا الرحمن، أو لا إله إلّا الرحيم، ثم يأتي على الأسماء كلها، لا يكون مسلماً حتى يقول: لا إله إلّا الله. ومن أقرّ بهذا الاسم الواحد، وهو الله، فالأسماء كلها داخلة في هذا الاسم، وخارج منها. ويخرج من هذا الاسم معاني الأسماء كلها، ويدخل في هذا الاسم وجود الأسماء، ولا يحتاج هذا الاسم من اسم سواها. والدليل على ذلك أن الله تعالى تفرّد بهذا الاسم دون خلقه

وأنه شارك خلقه في أسمائه كلها سوى هذا الاسم، ويجوز أن يسمى الرجل عالماً ورحيماً وكريماً على معاني هذه الأسماء. ولا يجوز أن يسمى الرجل (الله) فإنه اسمه لا إله إلّا الله. وما دعا أحد الله باسم من الأسماء كلها إلّا ولنفسه في ذلك نصيب، إلّا (الله) فإن ذلك حظ الله من عبده. ومعنى ذلك أن من طالب ربه برحمته فيقول: يا رحيم. ومن طالبه بكرمه فيقول يا كريم. ومن طالبه بجوده فيقول: يا جواد. فكل اسم تحته معنى يدعوه إلى نصيب الناس من أمر الدين والدنيا إلّا (الله) فإن هذا الاسم يدعوه إلى وحدانية الله تعالى، وليس للنفس في هذا نصيب. ومن أراد من الله عطاءً يدعو الله بأسماء الصفات، ومن أراد من ذات الله يدعو الله بأسماء الذات "(٦٦).

-٦-

يُتخذ المعراج النبوي أنموذجاً يحتذى بما يتضمنه من أحداث ومصطلحات لتصوير المعراج الصوفي بشكل عام، على الرغم من وجود صور أخرى للمعراج الصوفي في مذاهب الفناء والاتحاد ووحدة الوجود بشكل خاص تختلف عن صورة المعراج القرآنية. وللمعراج الصوفي، من وجهة نظري، صورتان رئيستان:

الاولى هي الطريقة الفردية الخاصة للصوفي السالك نحو الله سبحانه بكل ما تتضمنه من أحوال ومقامات، ودرجات ومراتب لا يصل إليها، ويُمارسها، ويحياها، ويجتازها غير الصوفي. ومهما سميت من تسميات كـ (السفر) و(السلوك) يبقى معناها الحقيقي واحداً هو المعراج الروحي(٦٧). وبموجب ذلك أقولُ: إن صورة المعراج هذه هي معراج للتصفية الأخلاقية للصوفي في سعيه نحو ربه.

والثانية هي أشبه بصورة المعراج النبوي وإنْ صُوِّرت في صور عدة وعلى وفق المعراج الذاتي لكل صوفي نحو السماء.

ومع ذلك لا غنى عن هاتين الصورتين كونهما مرحلتين إلى الله سبحانه عبر "المجاهدة والتصفية النفسية" والترقي في مراتب الحياة الروحية عبر المعراج الصوفي(٦٨). إلى جانب ذلك فإن الاتفاق واضح وصريح في الفكر الصوفي على إثبات المعراج الصوفي، وأن لا خلاف على طبيعة هذا المعراج أيضاً، بل وأكثر من ذلك يعد من الأمور المسلمة في الفكر الصوفي.

اتضحت فكرة المعراج الصوفي ابتداءً لدى صوفية القرن الثالث والرابع الهجريين نتيجةً لما وهب الصوفي العارف من كشف وإلهام. إذ بموجب هذه النتيجة تحققت فرصة المعراج إلى السماء للبسطامي والحسين بن منصور الحلاج (ق٣٠٩هـ)(٦٩) ابتداءً ولشهاب الدين السهروردي المقتول (ق٥٨٧هـ)(٧٠) ومحيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ)(٧١) وعبد الكريم الجيلي (ت٨١١هـ)(٧٢) فيما بعد.

يُعدُّ عروج البسطامي إلى السماء صورة من صور التعبير عن فنائه الصوفي، وهو العروج المتحقق على صورة المعراج النبوي في ظاهره، أي كان يقرأ السلام على روح كل نبي يمرُّ به في عروجه السماوي. إذ قال شطحاً للتعبير عن عروجه والذي عدَّ "فتح عليه ... عطايا إلهية "بعدما امتحن بعرض العطايا الدنيوية فأعرض عنها، وبلغة نثرية دقيقة لتعبر عن صورة رمزية خيالية متفردة: "رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت: زيّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا"(٧٣). وأما في باطن صورة العروج البسطامية فهو يجسد مذهبه في الفناء والمعرفة ونهجه في

الوصـول إليه سبحانه. إذ عبّر عـن ذلك بقوله: "أشرفت على التوحيد في غيبوبـة الخلق عن العـارف، وغيبوبة العارف عن الخلق"، "فقلت: فأنا أنت، وأنـت أنا "[٧٤]. في الوقت الذي يُذكر عن البسطامي قوله: "غصـتُ في بحار المعارف حتى بلغـتُ بحر محمد، فرأيتُ بيني وبينه ألف مقام، لو اقتربت من واحد منها لاحترقت "[٧٥].

وعُـدّ المعراج الصوفي للبسطامي معـراج صدق لا ينكر لدى أهل المعرفة الصوفيـة لأنه يعكس تفرداً في القصد إليه سبحانه. على الرغم من تعبير البسطامي عن معراجه الصوفي بتعابير وصور عدّة؛ فتارة هو عروج روحي في قوله: "عـرج بروحي فخرقت الملكوت "وتارة هو عروج روحي وجسدي معاً لقوله: "إذا رجعتُ إلى الأرض "[٧٦].

وعلـى الرغم مـن التبايـن الملاحظ بين صـورة المعـراج الصوفي للبسطامـي وصورة المعراج في النص القـرآني في تصويره لتفصيلات المعراج النبوي، يبقى المعراج النبوي أنموذجاً يحتذى لدى الصوفي في سرد رحلة عروجـه الروحية والجسدية حدثاً ومصطلحاً ولغة تعبيرية. في الوقت الذي تعدُّ فيه رحلـة العروج طريقة فردية للصوفي السالك نحو الله سبحانه.

-٧-

وممـا يعد صـورة مرسومـة ومتممة للحيـاة الصوفيـة، على وجه الخصوصـ، تلـك الروايـات المتعلقة بالوقائـع ذات الطبيعـة الخارقة والشعور الخارق الصادر عن الصوفي، ألا وهي الكرامة. والكرامة من الإلهامات واللطائف الإلهية التـي يتحف بها الصوفي تثبيتاً وتصديقاً لحالــه، ودلالةً على وصوله إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي، فهي هنا تعد جزاءً وفضلاً، وهي كذلك تعد محنةً وابتلاءً وباعثاً على الهلاك

عندما لا يصل الصوفي إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي فيصيبه الغرور الروحي عبرها.

ويتفق القول في الفكر الصوفي على توافق التصوف والكرامة، إذ لا تصوف من غير قول بالكرامة، لأن الأمر عبارة عن تحوّل من عالم يتحكم فيه العقل ومقولاته، والأسباب وما يلزم عنها -إلى عالم لا يعرف التقييد- وعلى جواز ظهور الكرامة عن الصوفي (الولي) كأمر واقع التحقق ومتصور في العقل ولا يلزم من وقوعه محال، ولا يؤدي إلى رفع أصل من الدين، بالرغم من كونها من خوارق العادات، فحصول الكرامة يُعدُّ نتيجة لمعرفة الصوفي بالله والقرب منه والوصول إليه والتفرد به، حتى تنكشف عن الصوفي وهو في مرتبة العرفان الحُجُب فيشهد من علم الله ما لم يشهده غيره، وعندئذ تتحقق الكرامة عنه (٧٨).

وعليه تعد الكرامة نوعاً من "الحق الإلهي "يمنحه الله عزّ وجلّ للصوفي، فهي إذاً لا تخضع لتطبيقات المقاييس الإنسانية كافة، سواء العقلية أو الأخلاقية أو الطبيعية أو المنطقية، لأن منبعها وحقيقتها تكمنان في الناحية الميتافيزيقية (الغيبية)، وَمِنْ ثَمَّ لا يعتمد على النقد البشري في الدلالة على صحتها أو فسادها(٧٧).

ومن ثَمّ فالكرامة من الإلهامات واللطائف الإلهية التي يتحف بها الصوفي تثبيتاً وتصديقاً لحاله، ودلالة على وصوله إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي. ولهذا فالصوفي، من وجهة نظري، يدرك أتم الإدراك صدور الكرامة عنه، على الرغم من صدورها عنه بصورة عفوية لا إرادية أي من دون قصد مسبق عنه، للدلالة على تحقق الكرامة في حال الفناء، وفي حال السكر لا الصحو، وعندئذ يصبح الفناء والسكر حالتين توجبان بالضرورة لكل

صاحب كرامة[٧٩]، كالبسطامي. الأمر الذي جعل البسطامي يربط بين حظـوظ الصوفية في الكرامـات وبين الأسمـاء الإلهية، الأول والآخـر والظاهر والباطن على وجه الخصوصـ، جاعلاً لكل حظ اسماً إلهياً[٨٠].

ولمـا كانـت كرامات الصوفيـة وقائع ذات طبيعـة خارقة، فهي لا تحـدث إلّا لأولئك المرتاضين من أرباب الخلوات، وهي تنضوي تحت اتجاهين أساسيين لا ثالث لهما يتمثلان: بالكرامات الروحية (الباطنة) والكرامـات المادية (الظاهرة). علـى الرغم من كون أغلب الكرامات الصوفية هـي كرامات مادية موضحة بوقائع مرئيـة ومحسوسة. ويعدُّ البسطامـي من المتصوفة الذيـن يجتمع في كراماتـه الجانبان الروحي والمـادي معـاً، إذ كانت تطوى له أكناف الأرضـ، فكان يعبر المشرق والمغـرب [٨١] وكان يأتي مكة ما بـين الأذان والإقامة[٨٢]. ولهذا يرى البسطامي نفسه متحققاً في مقام لا صفة له، وهو مقام من تجيئه الأشياء أو تخاطبه حيث كان[٨٣].

وأتسـاءلُ: هـل تتحقـق الكرامة عن الصـوفي في الزمـان أو تعد مـن خوارق الزمـان وبتعبير آخر، هل للكرامة زمـان أو لا زمان لها؟ طالمـا كان تحقـق الكرامة عـن الصوفي في حـال الفنـاء (السكر) من دون الصحـو. فالاستنتـاج يفرض نفسه هنا: وهـو لا وجود للزمان أثنـاء تحقق الكرامة، أي أن الزمان يطـوى ويمحى. إذ تعد الكرامة من خوارق الزمان وبدليل الأصـل، أي الصوفي الفاني، حيث لا قدرة له علـى معرفة الزمان المستغرق فيه وهو في حال الفناء (السكر)، فكيف يطلب منه معرفة الزمان المستغرق من قبل الكرامة الصادرة عنه، وهي المتحققـة له في حال الفناء (السكر)؟ وقد عـبر البسطامي، من وجهة نظـري، خير تعبير عن حـال الصوفي صاحب الكرامـة عندما سُئل:

"كيف أصبحت؟ قال: لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذهُ الصفة، وأنا لا صفة لي "[٨٤].

فالبسطامي في وصف حاله هذه، تجسد، حسب اعتقادي، فقدان الصوفي كل صفة، فإذا كان حاله هكذا، فكيف يطلب منه إحساسه بزمان كرامته! وتدل على أن صدور الكرامة عن الصوفي لا في زمان محدد كالصباح والمساء، وإن تحققت داخل الزمان الحسي، فما تشكله منه إنما هي في حيز الزمان النسبي للصوفي مقطوعاً من الزمان الحسي بالنسبة للغير.

وهكذا وصل البسطامي إلى منزلة السلطان في المعرفة الصوفية بعدما كان "في حال مني بي لي "، ثم صار إلى حال "منه به له "[٨٥].

# الهوامش والمصادر

١. انظـر: د. كامل مصطفى الشيبـي، صفحات مكثفة من تاريخ التصـوف الإسلامي، ط١، دار المناهـل، بيروت ١٩٩٧، ص ١٣٢ – ١٤٠؛ وللتفصيـلات، انظـر: أبـو القاسم عبد الكريم القشـيري، الرسالـة القشيريـة، نشـره: د. عبـد الحليم محمود ومحمود بـن الشريـف، دار الكتب الحديثة، القاهـرة (د.ت)، ج١، ص ١٠٠؛ وأبـو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهـل التصوف، نشره: محمود أمـين النواوي، ط١، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤١.

٢. انظـر: القشـيري، الرسالـة القشيريـة، ج١، ص ١٠٠؛ والكلاباذي، التعرف لمذهب أهـل التصوف، ص ٤١.

٣. ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦.

٤. ضمـن كتـاب (شطحـات الصوفيـة لبـدوي)، ط٢، وكالـة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦، ٥٠ – ٢٢١.

٥. انظـر: د. كامل مصطفى الشيبـي، صفحات مكثفة من تاريخ التصـوف الإسلامي، ط١، دار المناهـل، بيروت ١٩٩٧، ص ١٠٣ – ١٠٤.

٦. انظر: د. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٥؛ ود. ألبير نصري نادر، التصوف الإسلامي، بيروت ١٩٦٠، ص ٣٨.

٧. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٢٨٢.

٨. انظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤، ص ١٩ – ٢٣.

٩. انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية– منهج وتطبيقه، القاهرة ١٩٧٦، ج٢، ص ١٣٩ – ١٤١.

١٠. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق٢٠٠٨، ص ١٣٠.

١١. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٣٩.

١٢. انظر: عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، القاهرة ١٩٦٣، ج١، ص ٤٩؛ وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠ هـ، ج١، ص ٨٨ – ٩١ و١١٩. ومن تقدم في الطريق الصوفي يدرك الفرق بين هذه الكلمات الثلاث: (هو) و(الأنت) و(الأنا) في بحر الفناء، حيث تسقط الأوامر والنواهي، وتختفي كل إشارة.

١٣. انظر: د. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية ١٩٦٣، ص٨١؛ وللمقارنة، انظر: د. ألبيرنصري

نادر، التصوف الإسلامي، ص ٢٦ ــ ٢٧ و٣٧ ــ ٣٨.

١٤. السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص٧٧.

١٥. انظر: د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠٧ ـــ ٢٠٨؛ وللتفصيلات، انظر: د. محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٢١ ـــ ٢٤٨.

١٦. انظر: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، نشره: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت ١٩٨٠، ج٢، ص ٤٨٥ ــ ٤٨٦.

١٧. أبو عبد الرحمن السُّلمي، طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥٣، ص ٤١٢.

١٨. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق٢٠٠٨، ص ٩٨.

١٩. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شحطات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ط٢، الكويت ١٩٧٦، ج١، ص٩ و٢١؛ وللمقارنة انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٤١ ـــ ١٤٣.

٢٠. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٦.

٢١. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٦١.

٢٢. القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص ٢٦٠ ــــ ٢٦٣.

٢٣. محيي الدين بن عربي، اصطلاح الصوفية، (رسائل ابن عربي)، حيدر آباد ١٩٤٨، ص ٦.

٢٤. السلمي، طبقات الصوفية، ص ٤٦١. ومما هو جدير بالذكر فإن تحقق النظر في التوحيد يتمّ عبر مراتب الموحدين، وهم العامة والخاصة وخاصة الخاصة وصولاً إلى تحديد مراتب التوحيد نفسه، وهي: "توحيد الشواهد "وهو إقرار الوحدانية عبر شهادة "لا إله إلّا الله "؛ و" توحيد الحقائق على الظاهر "وهو إقرار الوحدانية عبر "لا إله إلّا هو "؛ و" التوحيد القائم بالقدم "عبر شهادة "لا موجود إلّا الله ". وهو التوحيد الذوقي. للتفصيلات، انظر: أبو القاسم الجنيد البغدادي، رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢، ص ٥٥ ـ ٥٧؛ وعبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ترجمة: روان فرهادي، ١٣٥٥هـ، ص ٢٢٨ ــــ ٢٣٢. وللاطلاع على مفهوم وحدة الشهود الصوفية ومعناها ودلالاتها والمصطلحات المعبرة عنها في الفكر الصوفي والمتصوفة القائلين بها. انظر: نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧.

٢٥. تتضح المحاولات التقريبية بين الوجودين، وجود الحق ووجود الصوفي عبر التوحيد والفناء، من خلال: التوحيد الإرادي، ودلالته الفناء عن عبادة السوى، ومضمونه: إدراك الوحدة الإلهية عبر مستوى الإرادة؛ والتوحيد الشهودي، ودلالته الفناء عن شهود السوى، ومضمونه: التحقق بالوحدة المطلقة

عبر المشاهـدة والمكاشفة بعدما يفنى الصـوفي عن وجوده في الحقيقة الإلهية؛ والتوحيد الوجودي، ودلالته الفناء عن وجود السـوى، ومضمونه الوصول إلى حقيقـة وجودية عبر التوفيق والجمع بـين الواحد والكثير، بـين الله والعـالم، فيصبح العالم والكثرة الظاهرة فيه آثاراً له وتجليات عنه سبحانه. للتفصيلات، انظـر: د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ١٥٥ ــ ١٦٦؛ ود. عثمـان يحيى، بحثه (نصوص تاريخية بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي)، ضمن (الكتـاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٢٧ ــ ٢٣٨.

٢٦. وللتفصيلات، انظر: د. جودة محمـد أبو اليزيد المهدي، بحار الولايـة المحمدية في مناقب أعـلام الصوفية، ط١، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٩٠ ــ ٣٠٠.

٢٧. انظـر: مدكـور، في الفلسفـة الإسلامية، ج٢، ص ١٣٩ ــ ١٤١؛ وأبو نصر السرّاج الطوسي، اللمع، نشره: د. عبد الحليم محمـود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٥٤٣ ــ ٥٥٢.

٢٨. انظر: مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج٢، ١٣٩–١٤١.

٢٩. انظر: هلال، التصوف الإسلامي، ص ٥؛ وعفيفي، التصوف الثـورة الروحية، ص ٢٢٥؛ القـرآن الكريم: سورة الحجر/آية ١٥.

٣٠. السهلجـي، النـور في كلمـات أبـي طيفـور، ضمـن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي).

٣١. بـدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ ــ ١١؛ وللمقارنة انظر: د. عبـد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط١، دار

الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص ٣١٢ و٣١٥ و٣٢١.

٣٢. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١١٩.

٣٣. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٦١ ــ ٦٣ و٩٢ ــ ٩٣.

٣٤. انظر: السرّاج، اللمع، ص ٤٥٣.

٣٥. انظر: عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، هامش ديوان ابن الفارض بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ، ج١، ص ٣٤ ــ ٣٧.

٣٦. انظر: د. محمد جلال شرف، التصوف الإسلامي ومدارسه، الإسكندرية ١٩٧٤، ص ٢٧٤.

٣٧. للتفصيلات، انظر: السرّاج، ص ٤٥٩ – ٥١٥.

٣٨. انظر: د. محمد جلال شرف، أعلام التصوف في الإسلام، الإسكندرية ١٩٧٦، ص ٤٣.

٣٩. الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ١٤٠.

٤٠. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٩١ ــ ٩٥.

٤١. محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت (د.ت)، ج٢، ص ٣٨٨.

٤٢. للتفصيلات، انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ ــ ١١ و١٤٣.

٤٣. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ٣٨٨.

٤٤. وللمقارنة مع الموقف النقدي لابن خلدون المتساهل إزاء

البسطامي والمتشدد تجاه الحلّاج، انظر: عبد الرحمن ابن محمد بن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل، نشره: محمد بن تاويت الطنجي، ط إسطنبول ١٩٥٧، ص ٥٠.

٤٥. انظر: السرّاج، اللمع، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

٤٦. انظر: مدكور، في الفلسفة الإسلامية ج٢، ١٣٩ ـــ ١٤١.

٤٧. هلال، التصوف الإسلامي، ص ٥.

٤٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٥٤؛ وللتفصيلات، انظر: السهلجي، النور في كلمات أبي طيفور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٢٢ و١٤١.

٤٩. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٣١٤.

٥٠. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٣٨، ج١، ص٣٣؛ وللتفصيلات، انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ص٩ ـــ ١١.

٥١. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٨.

٥٢. انظر: السهلجي، النور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٢٢ و١٤١.

٥٣. أيضاً، ص ١٤٩.

٥٤. انظر: ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص ٥٠؛ وانظر، أيضاً: لابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨، فصله عن التصوف، ص ٤٦٧ ـــ ٤٧٥.

٥٥. د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ٦٦ ـــ ٧٣.

٥٦. انظر: نظلة الجبوري، منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، البحرين ١٩٨٨، ص ٤٤.

٥٧. يؤسس التأويل الرمزي الإشاري، من وجهة نظري، على رياضات روحية تقود الصوفي للوصول إلى درجة تنكشف له فيها المعاني بعدما تشرق على قلبه، مع إقرار بوجود معنىً آخر تحتمله الآية القرآنية، وهو المراد منها أولاً وقبل كل شيء، وهذا هو المعنى الظاهر المراد للآية، حيث يتحقق قبل غيره في ذهن الصوفي. لذا عُدّ من "قبيل الوجدانيات" كأمرٍ "يجده الصوفي في نفسه وسر بينه وبين ربه" لا يقوم عليه دليل ولا يستند إلى برهان، يأخذ به ويعمل بمقتضاه، من دون إلزام غيره به. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٩٨. ومما هو جدير بالذكر أن التأويل الرمزي الإشاري يرد في كتب التفسير بتسمية "التفسير الصوفي الفيضي ". انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط٣، القاهرة ١٣٧٢هـ، ج١، ص ٥٤٧؛ ومحمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط١، القاهرة ١٩٦١، مج ١، ج٣، ص ١٨.
ولا بد لي من القول: أن التأويل الرمزي الإشاري لم يستجد بعد ظهور التصوف والمتصوفة في بيان معاني القرآن الكريم وإيضاحها، بل أخذ نهجاً آخر بعد ظهور التصوف؛ كان معروفاً قبلهم، إذ أشار القرآن الكريم إليه منذ نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلّم فعرفهُ، ونبه إليه أصحابه (رضي الله عنهم). إن إشارة القرآن الكريم إلى التأويل الرمزي الإشاري، أو التفسير الصوفي الفيضي، تتمثل في قوله عزّ وجلّ: (فما هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) وقوله: ﴿فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ وقوله: ﴿أَفَلَا

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾. القرآن الكريم: سورة النساء/ آية ٧٨ وآية ٨٢؛ وسورة محمد/ آية ٢٤؛ وسورة المائدة/ آية ٣. يبدو لي أن هذه الآيات القرآنية تشير إلى أن للقرآن الكريم ظاهرٌ وباطنٌ، ظاهرٌ يفهمه كل من يعرف اللغة العربية لكون القرآن قد نُزّل بها، أما باطن القرآن الذي يعني، مراد الله سبحانه ومقصوده من وراء الألفاظ والتراكيب، فلا يفهمه إلّا خاصة العباد وأرباب البصائر، لأنّ مداركنا قاصرة عن الوصول إلى المعاني الباطنية للقرآن، لكون هذه المعاني ليس لها حدود تقف عندها وتقتصر عليها. على أنّ الخلاف قائمٌ بين المقصود: بظاهر القرآن وباطنه. فقيل: إنّ المراد بظاهر الآية القرآنية هو لفظها، بينما المراد بباطنها تأويلها. وقيل: إنّ ظاهر الآية القرآنية ما ظهر وبان من معناها لأهل العلم، بينما باطنها هو كل ما تتضمنه من الأسرار التي كشفها الله سبحانه لأصحاب الحقائق. وقيل: ظاهرهُ التلاوة وباطنه التأويل. وهذا أشهر ما قيل في بيان معنى ظاهر القرآن وباطنه الذي يُوصَل إليه بطريق الإشارة (الرمز). على أن ظاهر القرآن، لابد من أن يفهم معناه وفقاً للغة العربية وبلاغتها فقط، انطلاقاً من كون القرآن عربياً. أما معناه الباطن، فمع الفهم وفقاً للغة العربية، لابد من نور يقذف الله سبحانه به على القلب فتُشرق من خلاله البصيرة ويصيب التفكير. انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، الفكر الصوفي ــ مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة، ط١، المركز العلمي العراقي، بيروت ــ بغداد ٢٠١٤، ص ٥٧ ــ ٥٩.

٥٨. القرآن الكريم: سورة طه / آية ١٤.

٥٩. القرآن الكريم: سورة التوبة /آية ١١٢؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٠٩.

٦٠. القرآن الكريم: سورة البقرة /آية ١٦٥؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٣٥.

٦١. القرآن الكريم: سورة البروج /آية ١٢؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٤٣.

٦٢. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٣٨.

٦٣. القرآن الكريم: سورة مريم / آية ٨٨؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ٥٣ و١٧٤.

٦٤. القرآن الكريم: سورة الحديد / آية ٣؛ وللتفصيلات، انظر: السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١١٠ و٢١١.

٦٥. أيضاً، ص ٢١١.

٦٦. بدوي، شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ص ١٠٧.

٦٧. انظر: عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص ١٣٢ ــ ١٣٣.

٦٨. أيضاً، ص ١٣٣ ــ ١٣٥.

٦٩. للاطلاع على صورة المعراج الصوفي للحلاّج، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٥.

٧٠. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للسهروردي المقتول، انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة ١٩٤٦، ص ١٣٦ ــ ١٥٦.

٧١. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي لابن عربي وصوره في مؤلفاته، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسراء)، ج١، ص ١ ــ ٩٢؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٥٢ ــ ٥٧؛ وانظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٦.

٧٢. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للجيلي، انظر: الجيلي، الإنسان الكامل، ج١، ٣٤ ــ ٤٥؛ وانظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٧.

٧٣. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ ــ ١١ و١٥٣ و١٤٩؛ وللمقارنة، انظر: عبد القادر، الفلسفة الصوفية، ص ٣١٢ و٣١٥ و٣٢١.

٧٤. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٨٦ و١٤٩ ــ ١٥٠ و١٥٣ و١١١ ــ ١١٢ و١٣٩.

٧٥. السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي).

٧٦. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للبسطامي، انظر: عبد الكريم القشيري، كتاب المعراج، نشره: د. علي حسن عبد القادر، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٢٩ ــ ١٣٤؛ ونظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٤ ــ ٣٨٥.

٧٧. انظر: د. نظلة، الفكر الصوفي، ص ١٥٢ ــ ١٦٠.

٧٨. انظر: الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ٢٢٣ ــ ٢٢٤؛ ومصطفى عبد الرازق، بحثه في مادة (التصوف)، ضمن كتاب (دائرة المعارف الإسلامية)، ج٥، ص ٢٨٥

و٢٨٦؛ وللاطلاع على النظرة العبرية للكرامة، وللمقارنة بين هذه النظرة والنظـرة الصوفية الإسلامية، انظر: ول ديورانت، قصة الحضـارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمـود ومود بدران، القاهرة ١٩٥٠ ــ ١٩٥٩، م٤، ج٣، ص ١٩ ــ ٢٠.

٧٩. انظر: د. آرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١، ص ١١٩ و١٢٦.

٨٠. انظر: عبـد الوهـاب الشعـراني، الطبقات الكـبرى، القاهرة (د.ت)، ج١، ص٦٥ــ٦٦.

٨١. للتفصيلات، انظر: السهلجي، النور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٤٤ــ١٤٥ و١٦٠.

٨٢. أيضاً، ص ١٥٨ ١٦٠.

٨٣. أيضاً، ص ١٠٢ و٩٨ و١٦٠.

٨٤. أيضاً، ص ٩١ و١٤٣.

٨٥. د. نظلـة، (المصطلـح الصوفي للسرّاج)، ضمـن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٢٨.

- ٢ -

# سلطان العاشقين

# عمـــر بن الفارض

-١-

هــو أبــو حفص شـرف الدين عمــرّ الحسين بــنِ علي بــن المرشد الحمــوي، ولد في القاهرة سنة (٥٧٦هـــ)، عُرف بكُنيته (أبي حفص) تارة، وتارة عُرف بنعته (شرف الدين)؛ وعُرف بلقبه تارة أخرى، أي: (ابن الفارض)، وهو المشهور به والمعروف من خلاله. ولقب الفارض "بفتــح الفاء وبعد الألف راء مفتوحة وبعدها ضاد معجمة"، وفقاً لما تذكــر كتب التراث والتراجم والتواريخ، مستمد من عمل والده الذي كان يثبت "الفروض للنساء على الرجال"[١]. شافعي المذهب، وفقاً لما قال في قصيدته (عرّج على كثبان طيٍّ) في وصف حاله:

شافعــي التوحيــد في بُقياهُمــا
كان عنــد الحــب عــن غــير يــدي [٢]

صــوفي السلوك رياضــة ومجاهدة، ذوقاً ومشاهــدة، محدثاً، عابداً

متنسكاً زاهداً ورعاً. عُرف برقة القلب، وصفاء النفس، ونقاء الروح، سلك الطريق إلى الله، فسكن سبحانه جوارحه وقلبه، وسكنت روحه بحبه للذات الإلهية. بدأ ابن الفارض حياته الروحية والصوفية والفكرية بالزهد والتقشّف، فسلك الطريق الصوفي سائحاً في النهار، مُختلياً في الليل، متجرداً عابداً[٣]. وما أجمل الصورة الشعرية التي رسمها في وصف حاله وما مرّ به في سلوك الطريق الصوفي ومن خلال توظيفه للعديد من المصطلحات الصوفية، من بسط وقبض، وَوَقْتِ وِرْدٍ، وصمت وعزلة، ورياضة وتجريد، في قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك) فقال:

رجعتُ لأعمال العبادة عادةً
وأعددتُ أحوال الإرادة عُدتي

وعدتُ بنسكي بعد تهتكي وعُدتُ من
خلاعةِ بسطي لانقباض بعفّة

وصُمتُ نهاري رغبةً في مثوبة
وأحييتُ ليلي رهبةً من عقوبة

وعمرتُ أوقاتي بوردٍ لواردِ
وصمتُ لسمت، واعتكاف لحرمة

وهذّبتُ نفسي بالرياضة ذاهباً
الى كشف ما حُجبُ العوائد غطّت

وجردتُ في التجريد عزمي تزهّداً
وآثرتُ في نُسكي إستجابة دعوتي

وكيف وباسم الحق ظل تحقّقي

تكونُ أراجيفُ الضّلال مُخيفتي [٤]

قاده سلوكه الصوفي إلى الحجاز حيث مكة وبيت الله العتيق، عابداً منقطعاً، وصولاً إلى الفتح الرباني والكشف الصوفي بعدما انفرد في خلوة مع نفسه مدة خمسة عشر عاماً في وادٍ بعيد عن مكة، نظم خلالها قصائده الشعرية في العشق الإلهي، ومن أشهرها قصيدة (نظم السلوك) أو (لوائح الجَنان وروائح الجِنان) المعروفة بـ (التائيّة الكبرى)، لانتهاء قافيتها بحرف (التاء)، وهي من البحر الطويل من بحور الشعر العربي، يبلغ عدد أبياتها (٧٦١) بيتاً شعرياً، ومطلعها:

سقتني حُميّا الحُبّ راحةُ مُقلتي

وكأسي مُحيّا من عن الحُسن جلّتِ [٥]

ولما تؤشره هذه القصيدة من تميز وتفرد في الحياة الصوفية لابن الفارض فتحاً وكشفاً، تعبيراً ورمزاً، ولما تتضمنه من معرفة صوفية عن الحقيقة الإلهية، من جانب؛ وما تؤشره من دلالات ومعانٍ في الحب الإلهي وفي الحقيقة المحمدية وفي وحدة الأديان والوحدة والكثرة من خلال وحدة الشهود ووحدة الوجود وما تكشفه عن الجمال الإلهي المطلق، من جانب آخر، فقد قام الشيخ داود بن محمود بن محمد القيصري بشرحها في كتابه (شرح القيصري على تائية ابن الفارض)[٦].

لقد ميز ابن الفارض نفسه قصيدته (التائيّة الكبرى) عن قصيدته الأخرى المنتهية بحرف التاء أيضاً، وهي قصيدة (التائية الصغرى)، وعدد أبياتها (١٠٣) أبيات شعرية، ومطلعها:

نعـم، بالصَّبـا، قلبـي صبـا لأحبّتـي

فيـا حبـذا ذاك الشَّـذى حين هبـتِ (٧)

الى جانب قصيدته (الميميـة) أو (القصيدة الخمرية)، لانتهاء قافيتها بحرف (الميم)، وعدد أبياتها (٤١) بيتاً شعرياً، ومطلعها:

شربنـا علـى ذكـرِ الحبيـبِ مدامـةً

سَكِرْنا بها، من قبـلِ أن يُخلق الكَرْمُ (٨)

إذ تعـدُّ هـذه القصيـدة ضمن مجـال الأدب الرمـزي الصوفي، إذ تميزت بلغة رمزية تجسد التجربة الصوفية لابن الفارض، وتصف حاله ووجده وسكره وذوقه من خلال توظيف لفظ الخمر في معناه الخمرة العرفانية، وفي دلالته على الحب الإلهي وجمال وجلال محبوبه (الله)؛ حيـث سكرت روحه وتحيرت بعـد مشاهدته جمـال الحق وجلاله، ففنـيَ حباً في محبوبه. فالخمر إذن شـراب المحبة الإلهية وفقاً لتوصيف ابن الفارض في قوله:

ولـولا شذاهـا مـا اهتديـتُ لحانهـا

ولـولا سناهـا مـا تصوَّرهـا الوهـمُ (٩)

حتـى صار مـن أعلام شعراء المتصوفة في الإسـلام، إن لم يكن من أعلام شعراء العرب في العشق الإلهي والغزل الروحي بالذات الإلهية، وإمام المحبين، فَلُقِّبَ بـ (سلطان العاشقين).

لينتهـي به الحال إلى القاهرة، حيث موطنه ومقامه، وحيث لا فتح ولا كشف، وهو ما عبر عنه في قصيدته (يا حادي) وعدد أبياتها (٣٧) بيتاً، فقال:

نقلتنـي عنهـا الحُظُـوظ، فجُـذّتْ
واردَاتـي، ولـم تـدُم أورادي

آه لـو يسمـحُ الزّمـانُ بعـودٍ
فعسـى أن تعـود لي أعيـادي[١٠]

مقيمـاً فيها حتى وفاته سنة (٦٣٢هـ) ودفن بجوار جبل المقطم في مسجده المشهور[١١].

لم يعرف لابـن الفارض نصوصاً أدبية أو صوفيـة نثرية، إلّا ديوانه الشعـري في الحب الإلهي والخمر العرفاني، من وجهة نظري، والذي تبلـغ عدد قصائـده (٧٨) قصيدة شعرية، وعدد أبياتـه (١٨٥٠) بيتاً شعريـاً، فقضى نظْمـهُ طيلة أربعـين سنة، لما ضّمنهُ مـن معاني وصورة تعبيرية، تتوق لها الروح، مفعمة بالوجد، غارقة في الذوق، معبرة عن فنائـه من حبـه وعشقه للذات الإلهية، فمـزج في وصفها بين الحقيقة والخيـال، وعاشهـا حالاً وتجربـة في صحوه وسكـره، وفي حضوره وغيابه، رياضة ومجاهدة.

ولمـا لم يُفهـم عُمق معانيه ودلالاتـه ورمزيته وصوفيتـه، و لم يذُق رقة كلماتـه وتعابيره وبلاغته، إلّا من سلك الطريق الصوفي في منازل الحـب والمعرفة؛ لذا حـاول العديد مـن الباحثين والكُتّـاب القدامى والمعاصريـن قراءتـه شعريـاً ورمزياً، لغـة وبلاغة، شرحـاً وتوضيحاً، نشـراً وتحقيقـاً: إذ جمع شعرَ ابـن الفارض الباحـثُ رشيد بن غالب في كتابـه (ديباجة الديوان مـن شرح ديوان ابـن الفارض) من شرحَي الشيخ البوريـني والعلامة النابلسي. ويكاد يكـون أقدم جمع وشرح لديوان ابن الفارض، إذ يعود تاريخه إلى سنة ١٣١٠هـ[١٢] في الوقت الذي حقق فيه (ديوان ابـن الفارض) وقدم له الباحث الدكتور فوزي

عطـوي[١٣]. والدكتور إبراهيم السامرائـي[١٤]. في حين شرح (ديوان ابن الفارض) وقدم له الباحث مهدي محمد ناصر الدين[١٥].

ممـا يدل علـى كون ديـوان ابن الفارضـ كنز شعـري أدبي متميز موضوعـاً وأسلوباً مع ما فيه من رقة اللفـظ، ومتانة العبارة، وسلاسة التعبير، ودقة المعنى، ووضوح الفكرة، وصدق الحس، وعمق الخيال، وجمال الصـورة الشعرية؛ وسفر صوفي متفـرد في الذوق والوجد، وتـراث روحـي في الحب والعشـق، سطره ابن الفارضـ فكان بمثابة كلمـات صادقة ومرآة عاكسـة لحبه لله سبحانه وعشقـه له في تجربته الصوفية حالاً ومقاماً؛ لما امتازت به نفسه من "رقة الشعور ودقة الحس وسموّ العاطفة "فصار يمضـي حياته وهو يقبل على محبوبه (الله)، كَلِفاً بـه، متشوقاً إليه، مفنياً فيـه نفسه، لينال ما تقر به العين وما يطمئن إليه القلـب من "اتصال بالذات العليا وكشـف للحقيقة المطلقة، التي هي عنـده كل شيء في هذا الوجـود، وإليها يردّ كل موجـود"[١٦]. فقال للتعبير عن حاله في الفناء الصوفي:

ومـا بـين شـوقٍ واشتيـاقٍ فنيـتُ في
تــولٍّ بحظـرٍ أو تجـلٍّ بحضـرة

فلـــــو لفنائي مـــــن فنائـــــك رُدّ لي
فـؤادي لم يرغـب إلى دار غُربـة[١٧]

مما جعـل من ديوان ابـن الفارضـ الشعري ترتيلـة حب وهاتف صادق تردده نفس الشاعر الصوفي في حنايا القلب.

في الوقت الـذي كان فيه عمر بن الفارض موضوع مؤلفات عدّة للباحـث الدكتـور محمد مصطفى حلمي الذي يعـدُّ من المهتمين، من

وجهة نظري، بشاعر المتصوفة ومتصوف الشعراء ابن الفارض، في كتابيه: (ابن الفارض سلطان العاشقين) [١٨]، و(ابن الفارض والحب الإلهي)[١٩].

لهذا يعدُّ ديوان ابن الفارض تجسيداً شعرياً دقيقاً عن تجربته الصوفية عقلاً وروحاً وقلباً؛ فلولا نزعته الصوفية هذه إذن لزال ذكر ابن الفارض وغاب بريقه وألقه الشعري عن العقول. فما أعجب صور ابن الفارض في (التائية الكبرى) التي توضح دلالات الحب وحقائق المعرفة فيها. وفي الوقت نفسه يعدّ الحب الإلهي بمفهوم (العشق) مرتكز شعره، بعدما غمر حياته الروحية وتجربته الصوفية، فصار له حالاً ومقاماً صوفياً. فتحول هذا الحب إلى مذهب أو دين لدى ابن الفارض، وعلى وفق ما جاء في قصيدته (نظم السلوك) ما نصه:

وعن مذهبي في الحُبِّ ما لي مذهبٌ
وإن ملتُ يوماً عنهُ فارقتُ ملّتِي

ولو خطرت لي في سواك إرادةٌ
على خاطري سهواً قضيت بردّتي[٢٠]

-٢-

تعدّ الحياة الصوفية تجربة شخصية، فردية حيّة، وسمو روحي يربط الصوفي بربه، تؤسس على مفهوم الحب الإلهي "لا محبوب إلّا الله"، بوصفه السفر الروحي للمثول في الحضرة الإلهية، فبه يصل الصوفي إلى منتهاه (الله). للدلالة على ما بين المحب والمحبوب أو الصوفي وربه من تعلق متبادل وعلى وفق قوله عزّ وجلّ في الآية القرآنية: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. [٢١] فصار الحبّ، وفقاً لهذه الآية، أعلى مقامات

العارفين، كما أرى، آثره الله سبحانه لمن أخلص له من عباده ومُريديه، حباً وعشقاً، فبادلهم سبحانه حباً بحبٍ. فقال ابن الفارض للتعبير عن هذه الدلالة:

يـا لائمـي في حُـب مَـن مِـن أجلـه
قـد جدّ بـي وجدي وعـزّ عزائـي [٢٢]

حب تـذوب فيه إرادة الصوفي في إرادة الله، ليتحقق قوام التجربة الصوفية بانسلاخ الصوفي من الإرادة والفناء في الله، للدلالة على الفناء التام الذي يتحقق فيه بموته عن نفسه وروحه، ليكون محققاً لدلالة (منه به له)، من وجهة نظري، فقال ابن الفارض:

فأفنـى الهـوى مـا لم يكُـن ثـمّ باقيـاً
هُنـا من صفـات بيننـا فاضمحلّت [٢٣]

وقـــوله في قصيدته (يا مهجتي ذوبي):

بقيـتُ بـه لـمّـا فنيـتُ بحُبّـه
بـثروة إيثـاري وكـثرة إقـلالي [٢٤]

فلـم يعـد ابن الفارض يريـد إلّا ما أراده الله، فـلا إرادة له في فنائه في الله، وعندئـذ يصبح المريد (ابـن الفارض) "هو المجرد عن الإرادة" ويصبـح الله هـو المريد في الحقيقة. فـالإرادة إذن "نقطـة البدء ونقطة النهايـة، لا يبـدأ المريد إلّا بهـا، ولا يمكن أن يصل مـن دونها". وفي الوقـت نفسـه يصبح خروجه مـن إرادته ودخولـه في إرادة الله عطاءً إلهيـاً. فقال ابن الفارض للتعبير عن محو إرادتـه في إرادة الله سبحانه، من جانب، وعن الحب المتبادل بينه وبين ربه من جانب آخر:

وكـــــلّ مقـامٍ عـن سلُـوكٍ قطعتُـهُ
عُبوديّـةً حقـقتُهـا بعُبـودةِ

وصـرتُ بهـا صبّـاً فلمّـا تركـتُ مـا
أريـدُ أرادتنـــي لهـا وأحبّـت [٢٥]

وعليه فالفناء فيه سبحانه وهو "الخروج من النفس "لا يتحقق إلّا "بصحة الإرادة لله عـزّ وجلّ". وعندئذ يصبح الفاني مـراد الله، فما أراد الحق إلاّ أخـذ أخذه مـن نفسه، عنده، وإذا أخذه عندهُ أفنـاه عن نفسه، فلا يبقى عنـد نفسه بل عند ربه[٢٦]. لذا قيل "نهاية الإرادة أن تشير إلى الله فتجده مع الإشارة "[٢٧]. فأنشد ابن الفارض قائلاً:

وصـرتُ بهـا صبّـاً، فلمّـا تركـتُ مـا
أريــــــــدُ، أرادتنــــي لهـا وأحبّت

فصـرتُ حبيبـاً، بـل مُحبـاً لنفســه
وليـس كقـولٍ مرّ:(نفسـي حبيبتـي)

خرجـتُ بهـا عنـي إليهـا فلـم أعُـد
إليّ ومثلـي لا يقـولُ برجعـةِ [٢٨]

فيكون ابن الفارض هنا في حـال التوحيد الإرادي، ودلالته الفناء عن عبـادة السـوى، ومضمونـه إدراك الوحدة الإلهيـة عبر مستوى الإرادة بوصفها مظهراً للوحدة الصوفية[٢٩].

ومـا هـو جدير بالذكر فإن ابـن الفارض لم يقف في وصولـه إلى محبوبه (الله) فانيـاً فيه نفسه، ولكنه كان يريد تحقيـق بغيته وهي الاتحاد الكامل معـه سبحانه، سائراً على خطى من تقدمهُ من أعلام المتصوفة في الإسلام مـن القائلين بالاتحـاد الصوفي. وكأن الفناء خطـوة روحية متقدمة نحو النتيجة النهائية ألا وهي اتحاد المحب مع المحبوب، أي اتحاد ابن الفارض

معـه سبحانه. وهو ما يتضحُ لي من خـلال ما تضمنه ديوانه الشعري من أبيـات تشير بوضوح إلى تحققه الاتحادي معـه سبحانه (الله) (المحبوب) في تجربتـه الصوفيـة ومن معراجـه الروحي. ومما قالـه في تائيته الكبرى (نظم السلوك):

وهـا أنـا أُبـدي في اتّحـادي مبدئـي
وأُنهـي انتهائـي في تواضُـع رفعتي [٣٠]

وقـــوله:

كـذاك بحُكـم الاتحـاد بحُسنهـا
كمـا لي بدت في غيرهـا وتـزيَّـتِ [٣١]

وقـــوله:

وجـاوزتُ حـدّ العشـق فالحـبّ كالقلى
وعـن شأو معـراج اتّحـادي رحلتي [٣٢]

وقـــوله:

وجُـل في فُنـون الاتحـاد ولا تحـد
إلى فئـةٍ في غـيره العُمـر أفنـت [٣٣]

ومن جانب آخر فإن الحب الإلهي طريق صوفي موصل إلى المعرفة بـالله بوصفه دلالـة على تحقق هذه المعرفة بالحـب، وكون المعرفة بالله تتحقـق من خلال الـذوق والكشف المقرونة بالحـب الإلهي. ليصل ابـن الفارض من مقدمته هذه إلى نتيجة تقرّ بالتحقق بقيومية الله بمعنى قيامـه بذاته وقيام الأشياء به لاستنادهـا إليه. منطلقاً من ترسيخ مفهوم

التوحيد الصوفي، وفقاً لدلالة الذوق الصوفية ومضمونها من التوحيد وبالتوحيد وجداناً وحالاً، لغةً ورمزاً[٣٤]. حتى عُرف بمقام الحب، وكان الحب له مقاماً، وهو ما عبّر عنه في قصيدته (أضغاثُ أحلام) قائلاً:

بشرتُ في موكب العشّاق أعلامي
وكان قبلي بُلي في الحُبّ، أعلامي
سلكتُ كُلّ مقام في محبتكم
وما تركتُ مقاماً، قطُّ، قدامي
وكنتُ أحسبُ أنّي قد وصلتُ الى
أعلى، وأغلى مقامٍ، بين أقوامي
حتى بدا لي مقامٌ لم يكن أربي
ولم يمُرّ بأفكاري وأوهامي[٣٥]

للدلالة من جانب آخر على تحققه في مقام المعرفة بالله فلُقب بـ (العارف)، وعلى وفق ما عبّر عن ذلك بشكل واضح وصريح في قوله:

وعن لقبي بالعارف أرجع فإن تر الـ
تّنابُز بالألقاب في الذّكر مُقت
فأصغرُ أتباعي على عين قلبه
عرائسُ أبكار المعارف زُفّت
جنى ثمر العرفان من فرع فطنة
زكا باتّباعي وهو من أصل فطرتي[٣٦]

لما أسس ابن الفارض تجربته الصوفية، وعمادها المعرفة الذوقية والحب الإلهي، على مفهوم الحب الذي انتهى به، كما أرى، إلى مرتبة العشق الصوفي وهي أعلى مراتب المُحبين في الفكر الصوفي، بذل جهده في التعبير عنها، فصاغ تعابيرها الرمزية المبتدعة المعبرة عن حاله وذوقه، عبر مصطلحات وعبارات وتراكيب العقيدة الايمانية المتبثقة من الكتاب والسُّنّة من خلال التعبير الشعري الذي تميّز به، فكان النظم خير تعبير عن تجربته الصوفية ومعاناته الوجدانية، بكل ما تضمنه شعره من رمز وإشارة (٣٧) فاقترنت لغة الرمز والإشارة لديه بلغة الحب الإلهي، كأسلوب للتعبير عن حاله ووجده وذوقه ورياضاته الصوفية، وكنتيجة لشوقه لله الحالم به المفتش عنه، والمحب له مع إدراكه بأنه سبحانه "شخصية منزهة" حيث دفعه عشقه لله إلى توظيف عبارات المتغزلين(٣٨)، حتى غدت الغزليات والخمريات ألصق بشعره الصوفي في الحب الإلهي في الإسلام، وجعلت منه هذه العبارات أشهر الناطقين رمزاً في الحب الإلهي في الفكر الصوفي في الإسلام(٣٩).

الأمر الذي أدى إلى شرح وتفسير عباراته الصوفية طريقاً لإيضاح فكره ومشاعره وحبه ووصف حاله ومعاناته ووجده للمحبوب الحقيقي (الله). لكونه يُدرك ما في ألفاظه وأقواله وعباراته وأشعاره ما يخفى عن السامع كشفه لرمزيته إذ لا يظفر بها إلّا الصوفية أنفسهم ومن سار على نهجهم(٤٠). لذلك عُرِف ابن الفارض لدى المتصوفة ومريديهم وفي الفكر الصوفي في الإسلام بـ (سلطان العاشقين). وللدلالة في الوقت نفسه على تباين مراتب المحبين ودرجاتهم في الحب الإلهي، فبعضهم في مرتبة أسمى من البعض الآخر وهو حال ابن الفارض. وما أجمل ما قال ابن الفارض في التعبير عن مقامه في الحب وعلى وفق صورة شعرية وصياغة بلاغية عميقة المعنى والدلالة:

لهـا صلـــــواتـي "بالمقـام" أُقيمُهـا
وأشهـــــدُ فيهـا أنّهـا لي صلّـتِ

كلانـــــا مُصـلّ واحـدٌ ساجـدٌ إلى
حقيقتـه بالجمـع في كلّ سجـدة

ومـا كان لي صلّـى سـواي ولم تكـن
صلاتـي لغـيري في أداء كلّ ركعـة(٤١)

أتبينُ مما تقـدم ماهية التوظيف اللغوي لدى ابـن الفارض في بيان تجربته الصوفيـة ومضمونها الحب الإلهي (العشـق) وعلى وفق دلالة الرمز والإشارة تارة، وتـارة وعلى وفق اللفظ والمصطلح وتارة وعلى وفق المنهج والتأويل.

-٣/١-

أوقف ابن الفارض عمره وشعره على حبه لله سبحانه وعشقه إياه، ففاضـت قريحته الشعرية بالرمـز والإشارة وعلى وفـق ألفاظ الحب ودلالاتها الروحية والحسية، الصوفية والذوقية. فظهرت بشكل جلّي ومتفـرد في ديوانه جامعـاً لها في بلاغة وَصْفية، ولغـة تعبيرية، تلفت النظر لتوظيفه مفردة الحب وصولاً إلى مفردة العشق معنى ودلالة.

ومـن ألفاظ الحب والعشـق ودلالاتهما وفقاً لمـا وردت لدى ابن الفارض في ديوانه، مفردة الغرام ومفردة التّيم ومفردة الشوق إذ عبّر عنها في قصيدته (أحاديث الأحبة) بقوله:

وكـفـى غـرامـاً أن أبـيـت مُـتـيّـمـاً
شوقي أمامي والقضاءُ ورائي (٤٢)

ومفردة الصبابة ومفردة الوجد في قصيدته (التائية الكبرى) بقوله:

وقُـلْ وحـالي بالصّبابـة شاهـدٌ
ووجـدي بها ماجِيٌ والفقـدُ مُثبتي (٤٣)

ومفردة الهوى ومفردة الجوى في القصيدة عينها، بقوله:

هـوى عـبرةٌ نَمَّـت بـه وجـوىً نمـت
بـه حُـرقٌ أدواؤهـا بـي أودت (٤٤)

ومفردة التأوه ومفردة السقم في القصيدة عينها، بقوله:

فلـو سمعـت أذنُ الدّليـل تأوُّهـي
لآلام أسقـامٍ بجسمـي أضـرّت(٤٥)

ومفردة اللوعـة ومفردة المحبة ومفردة الولـع في قصيدته (ابتسام المدامع)، بقوله:

وإنّي مُـذ شـاهـدتُ فيّ جمالها
بلوعـة أشـواق المحبّـة والـــــع (٤٦)

الى جانب هذه الألفاظ، أي ألفاظ: الغرام والتيم والشوق والهوى والجوى والتـأوه والسقم واللوعة والمحبة والولـع؛ ذكر ابن الفارض ألفاظـاً أخرى للتعبير عـن حاله الصوفي في الحـب الإلهي، كمفردة: الحـب والعشـق والوجد والشغف والولـه والوصـل والصّبابة والود والهيـام والنشوة والصـد والهجر والأُنس والـمُنـى والعبرة والسُّهاد والـمُهجـة والجذل والغيرة؛ ألفـاظ يتجاوز عددهـا الخمسين مفردة لغوية.

ولم يكتف ابن الفارض بألفـاظ الحب والعشق في اللغة هذه، كما أرى، ولكنه وظّف تصاريفهـا اللغوية أيضاً، إذ تظهر لديه تارة صفة، وتـارة فعلاً، واسماً تـارة، وفي حال المفرد والجمـع. كـالتصاريف:

والـهِ وولهت والواله والعاشـق ولوعتي واشتيـاق وخليليّ وأخلّاي وشـاكٍ ويغـارُ والحبيب وتُحـبّ وحُبّـه وأحبتُـهُ وصبابتـي والـمُتيَّم ومشتاق والخِـلّ وكلفاً وكلفي وهام وصاله وأهوى والوصال وصبّ وقتيل وجريح وطري. وغيرها الكثير من الألفاظ وتصاريفها اللغوية، فديوانـه الشعـري خزيـن لفظـي متفردٌ لا يُجـارى، ومعـانٍ روحية تتسامى.

إذ تعـبر هذه المفردة أو تلك، من وجهة نظري، عن الحال الصوفي لابن الفارضـ في مدارج سلوكه الطريق للوصـول إلى الذات العليّة، علـى الرغم مما تبدو عليه ظاهرياً من تجسيـد لمعاني حسية، ولكنها في الحقيقة تعبير لمعاني روحية رمزية عميقة ودقيقة خاض غمارها فجاءت معبرة بشـكل ملحوظ وملفت للنظر عن أحواله الصوفية، لهذا يجب ألّا يُؤخـذ شعر ابن الفارض في العشق الإلهي بظاهر الألفاظ والمعاني. وممـا قال من أبيات شعرية في قصائد ديوانه تضم هذه المفردة أو تلك، في ثنائية (مات مُعنّاكم):

قُـل مـا ت مُعنّاكـم غرامـاً وجـوىً
في الحُبّ وما اعتاض عن الرّوح بشيء(٤٧)

وفي ثنائية (ذوب النفس) قال:

والنفسُ لقـد ذابـت غرامـاً وجـوىً
في جنب رضاك في الهوى ما لاقت(٤٨)

وقوله في قصيدته (أحاديث الحبيب):

وفي كل عضـوٍ فيَّ كُلُّ صبابـةٍ
إليهـا وشـوقٍ جـاذبٍ بزمامـي(٤٩)

ومـع ذلك يبقى للفظ (الحـب) ولفظ (العشق) التفـرد والتميز في تعابـيره الشعرية، إذ تـكاد لا تخلو قصيدة من قصائد ديوانه من هذين اللفظين مع تصاريفهمـا اللغوية تسميةً ووصفاً، للمفرد والجمع. ومما قـال في لفظ الحـب مقترناً بلفـظ العشق في حال الجمـع في قصيدته (أضغاثُ أحلام):

بشـرتُ في موكـب العشّـاق أعلامـي
وكان قبلـي بُلـي في الحُـبّ أعلامي[٥٠]

وقوله في قصيدته (أحاديث الحبيب):

بمـن أهتـدي في الحـبّ لـو رُمـتُ سلوةً
وبـي يقتـدي في الحـبّ كلُّ إمـام[٥١]

وممـا هو جدير بالذكر فإن ابن الفارضـ يقدم وصفاً لحال العشاق في عشقهم لله سبحانه، ففي قصيدته (التائية الكبرى):

وآخـرُ مـا لاقـى الأُلى عشقـوا إلى الـ
ـرّدى بعضُ مـا لاقيـتُ أوّل محنتي[٥٢]

وقوله في قصيدته (يا رامياً بلحاظه):

هـي أدمُـعُ العُشّـاق جـاد وليُّهـا الـ
ـوادي ووالي جُودُهـا الألْـواذا[٥٣]

وفي قصيدته (سكرتُ بخمر الحب) جاء وصفهم بقوله:

فإحياءُ أهل الحُبّ موتُ نفوسهم
وقـوتُ قُلـوب العاشقين مصـارع[٥٤]

وقـــــوله:

ولمـا تجلّت للقُلـوب تزاحمـت
على حُسنهـا للعاشقـين مطامـع [٥٥]

وفي قصيدته (لي في الهوى علمّ) جاء وصفهم بقوله:

وإن أودعـــوا سـراً رأيـت صدُورهم
قُبـوراً لأسـرارٍ تُبـنـزّهُ عـــن نقـل

وإن هُـدّدوا بالهجـر ماتـــوا مخافـةً
وإن أوعـدوا بالقتـل حنّـوا إلى القتـل

لعمـري هُـمُ العُشّـاقُ عنـــدي حقيقةً
على الجِدّ والباقون منهم على الهزل [٥٦]

وكأن ابن الفارض يُجيب عن حال العُشاق في قصيدته (عرّج على كثبان طيّ) قائلاً:

هكـذا العشـقُ رضينـاهُ ومـن
يأتمـر إن تأمُـري خـيرُ مُـري [٥٧]

-٣/٢-

تبقـى اللغة الرمزية التعبير العميق الأبعاد عـن التجربة الصوفية، إذ تضم مجموعة ثابتة من المصطلحات وثروة هائلة من الأساليب الموروثة والصـور التقليدية تعد بمثابة عناصـر أساسية مكونة لماهية اللغة الرمزية التعبيريـة الصوفية. ومع ذلك تعجز لغة النـثر عن بيان المعاناة الروحية الوجدانية الذوقية الصوفية بوضوح، فينحو الصوفي صوب لغة الشعر التـي يرى فيهـا تعبيراً مؤثـراً ومباشراً عن حاله، لمـا تتضمن من صور تعبيرية رمزية وإشارية دقيقة ومعمقة.

في الوقـت الذي يكشف فيه التدقيق في لغة ابـن الفارض الرمزية تلـك الصياغـة الشعرية لمعجميـة الألفاظ الاصطلاحيـة الصوفية، إذ وظّفها بصيغة شعرية واضحة، تدل على الخزين الاصطلاحي الصوفي في شعـره، الأمـر الذي يعني وجود لغة اصطلاحيـة، كما أرى، لدى ابن الفارض في ديوانه ولاسيمـا في قصيدته (نظم السلوك) أو (التائية الكـبرى)، متبعـاً خطوات من تقدمه من المتصوفـة في الإسلام، فغيره مـن المتصوفة عبّر عن هذه المصطلحات بصيغة نثرية، بينما صاغها هو صياغـة شعرية وببلاغة واضحة وبجمالية متفردة وعلى وفق ما يتضحُ لي.

ومـن تأملي الدقيق في ديوان ابـن الفارض أمكنني رصد المعجمية الاصطلاحيـة لـه، أي معجمية ابـن الفارض الاصطلاحيـة، وفقاً لما أطلقـتُ عليهـا مـن تسميـة، إذ وجدتُها، وكمـا حددهـا، أي وفقاً لتوظيفها لفظيـاً– لغوياً، وتعبيرياً– شعرياً، فتمثلـت، كما أرى، بـ: مصطلحات مفردة (أحادية)، ومصطلحات ثنائية (مزدوجة). ومما هو لافـت للنظر فإن ابن الفارض يجمـع بين لفظين اصطلاحيين مفردين ليحصل منهما علـى مصطلح ثنائي– مزدوج تارة؛ وتارة، يفصل بين المصطلحـين الثنائي– المزدوج ليحصل علـى مصطلح مفرد– أحادي وفقـاً للتفعيل اللغوي والتصريف البلاغي وبحـور الشعر، كما يتضحُ لي.

أما المصطلحات المفردة– الأحادية في ديوان ابن الفارض، مقارنة بالمصطلحـات الصوفيـة المفـردة وفقـاً لنصوص المصطلـح الصوفي في الإسـلام، ووفقاً لمـا وردت في قصائـده، ووفقـاً للتفعيل اللغوي والتصريف البلاغي، للمفرد والجمع فعلاً واسماً وصفةً، ترتيباً وتبويباً، فتمثلت بـ: (الرُوح) و(السكر) و(الري) و(النفس) و(الوسم) و(الحب) و(الوجـد) و(المقـام) و(الـرّوحُ) و(البقـاء)[٥٨]، و(الشـرب) و(السر)

و(الصحـو) و(البسط) و(القبضـ) و(الخلوة) و(الجلـوة) و(المشاهدة) و(الفقـد) و(الفناء) و(التجلّـي) و(الكشف) و(الحجـاب) و(الخاطر) و(النعـت) و(الجمـال) و(الجـلال) و(البعـد) و(الوصـل) و(الحـال) و(الوقـت) و(العارف) و(الجمع) و(الصمت) و(الشهود) و(الاتحاد) و (الوجود) و(المحو) و(الفرق) و(السّوى) و(الغين) و(العين) و(التجريد) و(الاسم) و(الحق) و(الذكر) و(الجمع) و(الكون) و(الإرادة) و(الرسم) و(الوسم) و(الذات) و(اللطيفة) و(السماع) و(الاصطلام) و(التجريد) و(اللسان) و(الحقيقـة) و(التوحيد) و(الرهبـة) و(الإشارة) و(الشرب) و(الـذوق) و(التلويـن)[٥٩]. و(الأنـــس) و(الوقفـة)[٦٠]. و(المكان) و(الطوالع) و(اللوامع) و(الشاهد)[٦١].

وأمـا المصطلحـات الثنائية ـــ المزدوجة، في ديوانـه، فتحددت بـ: (العبـارة والإشـارة) و(التلويـح والتصريح) و(الصحـو والسكر) و(الجمـع والفرق) و(الوجـد والفقد) و(القبضـ والبسط) و(الحضور والغيبة) و(اللاهوت والناسوت) و(البعد والقرب)، وهي مصطلحات تـدل على التقابل أو التضـاد أو التغاير. إذ عبّر ابـن الفارض عن هذه المصطلحات الثنائية (المزدوجة) في ديوانه جامعاً هذا المصطلح الثنائي أو ذاك في بيت شعري؛ ومن هذه الألفاظ مصطلح (العبارة والإشارة) الذي جمعه في بيت شعري في قصيدته (نظم السلوك) (التائية الكبرى) قائلاً:

سأجلـو إشـاراتٍ عليـك خفيّـةً
بهـا كعبـاراتٍ لديـك جليّـة [٦٢]

ومصطلحات (الفقد والوجد) و(الشهود والوجود)، التي جمعها في هذا البيت شعري في قصيدته عينها، قائلاً:

أروحُ بفقدٍ بالشهود مؤلفي
وأغدو بوجدٍ بالوجود مُشتتي (٦٣)

و(الفرق والجمع)، و(الحضور والغيبة) إذ قال فيهما:

يُفرّقُني لُبّي التزاماً بمحضري
ويجمعُني سلبي اصطلاماً بغيبتي (٦٤)

في الوقت الذي أجدُ فيه تضمين ابن الفارض في البيت الشعري أعلاه المصطلح الفردي الأحادي وهو مصطلح (الاصطلام) الذي أقرنه في وصف حاله الصوفي بالمصطلح الثنائي (المزدوج) (الحضور والغيبة).

ومصطلحات (الصحو والسكر) في قوله:

أخال حضيضي الصّحو والسكر معرجي
إليها ومحوي مُنتهى قاب سدرتي (٦٥)

وأجدُ في الوقت نفسه تضمين ابن الفارض هنا أيضاً المصطلح الفردي الأحادي (المحو) الذي أقرنه في وصف حاله الصوفي بالمصطلح الثنائي (المزدوج) (الصحو والسكر).

الى جانب جمعه بين المصطلحات المفردة بوصفها مصطلحات ثنائية مزدوجة كمصطلحات (الغين والعين) في قوله:

فلمّا جلوتُ (الغين) عنّي اجتليتني
مُفيقاً ومنّي العينُ بالعين قرّتِ (٦٦)

وما لفت نظري جمع ابن الفارض في بيت شعري مصطلحات عدّة، منها مصطلحات فردية، أحادية ومنها مصطلحات ثنائية مزدوجة مشيراً إليها بوصفها مصطلحات فردية أحادية، في قوله:

ومــن فــاقــتـي سُــكــراً غـنـيـتُ إفــاقــةً
لدى فرقي الثاني فجمعــي كوحدتي[٦٧]

ويُعــدُّ ابن الفارض من تميّز بالتعبـير الشعري صــوفياً في ديوانه[٦٨] الــذي يفصــح عن صــورة شعريــة متفردة مــن صور الحــب الإلهي، وصــورة تعبيرية مزدوجــة، فمن صــورة التماهي في الــذات الإلهية إلى صــورة التسامي عن الذات الإنسانيــة، ومن الإشارة بالتلويح، إلى العبارة بالتصريح، فيقول:

وعــنّــي بــالــتــلــويــح يــفــهــمُ ذائـــقٌ
غنـيٌّ عـــن التصريـح للمتعنـت

بهــا لم يبُـح مــن لم يُبـح دمــهُ، وفي الـــ
إشــارة معنــىً، مــا العبــارةُ حــدّت

موظفــاً في تحديد ملامح هــذه الصورة لغــة الغزل الثّريّــة بمعانيها ودلالاتها[٦٩]. فأنشد:

زدني بفــرط الحــبّ فيــك تحيـــرا
وارحــم حشــى بلظــى هــواك تسعّرا

وإذا سألتـــــك أن أراك حقيقــة
فاسمــح، ولا تجعل جوابي: «لن ترى»!

يــا قلــبُ! أنــت وعدتنــي في حبّهــم
صبـــراً، فحــاذر أن تـضيــق وتضجــرا

إن الغــرام هــو الحيــاة، فمــتّ بــه
صبّاً، فحقّــك أن تموت، وتُعــذرا[٧٠]

وأنشد أيضاً:

مــا لي ســوى روحــي، وبــاذل نفســه
فــي حــب مــن يهــواه، ليــس بمسرف

فالوجـــد بــاق، والوصــال مماطلــي
والصـــبرُ فــانٍ، واللقـــاء مســوفي

إن لم يــكــن وصــل لديــك، فعـــد بــه
أملي، وماطــل، إن وعدت، ولا تفي(٧١)

الى جانب إشارتــه إلى عبارات صوفية جرت مجرى المصطلح على لسانــه، في توصيف أو تفســير أو تعريف في صياغــة لغوية تامة على شكل جملة أو شبــه جملة؛ والتي حددها في (أربع) عبارات، وفقاً لما تبـين لي من التدقيــق في لغته الاصطلاحية في ديوانــه. فأرى تفرد ابن الفارض في الصياغة الصوفية لمصطلح (عين الجمع) في قوله:

شُهــودي بعــين الجمــع كلّ مخالــفِ
ولي ائتــلاف صــدُّهُ كالمــودة (٧٢)

وفي صياغة عبــارات صوفية أخرى تميزه عن غــيره من المتصوفة، وصف من خلالهــا تجربته الروحية وسلوكــه الصوفية، كعبارة (حال شُهودي) في قوله:

وحــالُ شُهــودي: بــين ســاعٍ لأفقــه
ولاحٍ مُــراعٍ رفقــهُ بالنّصيحــة (٧٣)

وعبارة (جلال شهودي) في قوله:

وفــي مُنتهــى فـــي لم أزل بــيّ واجـداً
جلال شُهــودي عن كمــال سجيّتي(٧٤)

وعبارة (جمال وجودي) في قوله:

وأنظُـرُ في مـرآة حُسنـي كـي أرى
جمال وُجودي في شهـودي طلعتي(٧٥)

وفي قولـــــه:

وفــي حيـثُ لا فـــي لم أزل فيّ شاهداً
جمــال وُجــودي لا بناظـر مُقلتـي(٧٦)

-٣/٣-

لعـل الاهتمام بالنص القرآني لغـةً وتركيبـاً ومعنىً، سمـةً بارزةً للصـوفي للتعبـير عن فكره وتجربتـه الذاتية، مما ولّد صلـةً جديدةً بين الصوفي والنص القرآني تتمثـل في النظرة التأويلية القائمة على الذوق والاستبطـان والإلهـام، حيث تلقي علـى النص القـرآني فهماً جديداً لمعانيـه عن طريـق الاستنباط. واستنباط معاني القـرآن معناه جرها إلى الوجـود عبر تجربة الصـوفي الذاتية المُعاشة. فعن طـرق التأويل يبدأ الحوار بين التجربـة الصوفية والقرآن الكـريم، وكأن كلّاً منهما يُفسر الآخـر، مع كون التأويل الصوفي لا يخـل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النص مـن الأخبار الموثوقة وأسبـاب النزول، بل يبقـى على ظاهره، ويستنبـط عنه معنى من المعاني الخفيـة المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى؛ لذا يُعـدُّ التأويل المنهج الأمثـل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصـوفي وأفكاره تتفق مع القـرآن تارة، وتارة باستنباط بعض من آرائه وأفكاره من نصوصه.

فبالتأويل إذاً يُرْفَـعُ التعارض بين ظاهر النص القرآني وباطنه، وبين ظاهـر الألفاظ وباطنها. ولذلـك يصبح لغةً تعبيريةً قويةً وعميقةً تتبين عبرها أفكار الصوفي ومضمون تجربته، لدلالته من جانب، على الرمز والإشـارة، إذ يعـدّ لديهـم منهجاً يتمُّ مـن خلاله بيـان مصطلحاتهم ومضامين أقوالهم وأحوالهـم ومقاماتهم وتجاربهـم الروحية، ولتعلقه من جانـب آخر، بأعمـال الإنسان الباطنـة المتمثلة بأعمـال القلوب كالمقامـات والأحـوال، ومنهـا: المعرفـة، اليقـين، التـوكل، المحبة، التقـوى، المراقبة، الفكرة، القرب، الشوق، الوجد، الوجل، التعظيم، الإجـلال، الهيبة، وكل ما يتعلق بأحـوال النفس الإنسانية في علاقتها بالله عزّ وجلّ.

ولـما كانت غاية المتصوفـة الوصول إلى الحقيقـة، إلى معاني الغيب التـي تتمثل لهم بمناجاتهـم وتأملاتهم في الله سبحانـه، ولهذا وظّفوا الرمز والتأويل للتعبير عن مكنوناتهم ونزعتهم الروحية، وطريقهم هو الـذوق والكشـف والإلهام. هذا من جانب؛ ومـن جانب آخر، فقد اعتمـد المتصوفة علـى آيات القرآن الكريم لصـبّ أفكارهم ودعمها، مضيفين إليها طابع العقيدة الإسلامية، ساعين إلى تأويلها، بما يدعم كل نظرية وضعوها، تأويلاً فلسفياً صوفياً يعتمد المزج بين العقل والذوق، على الرغم من بقاء قيمة الذوق لديهم تفوق العقل(٧٧).

ولـما كان الرمـز لـدى المتصوفة "معنـى باطن مخـزون تحت كلام ظاهـر، لا يظفر به إلّا أهله"(٧٨). "وهـذا يعني أن عبارات الصوفية لها في الغالـب معنيـان: (أحدهما) يستفاد من ظاهـر الألفاظ. (والآخر) يستفاد بالتحليـل والتعمق، وهو المعنى الخفـي"(٧٩). صار الرمز لدى الصوفيـة، ومعناه (الإشارة) في مقابل (العبـارة)؛ فلا يمكن التعبير عن علوم الصوفية بألفاظ اللغـة العادية، وإذا ما استخدم الصوفي اللغة في التعبـير عن نهجه الصـوفي خفي معناه على الغـير. "ولهذا قيل: "عن

التصوف" علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكـن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلّا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات"(٨٠).

وعلـى سُنن المتصوفة جميعاً نهج ابن الفارض في التأويل في تأكيدٍ واضـحٍ له، ومبينـاً لم يعتمد التأويـل منهجاً في فهم الآيـات القرآنية والأحاديث القدسية والنبويـة، وعلى وفق ما يتضح في تائيته الشعرية الكبرى، (نظم السلوك) أو (لوائح الجنان وروائح الجنان)، بقوله:

وأوضـح بالتأويـل مـا كان مُشـكلاً
علـيّ بعلْـمٍ نالـهُ بالوصيّـة(٨١)

وإن خص القصص القرآني عموماً، وقصة موسى والخضر (عليهما السـلام) خصوصاً، في منهجه التأويلـي لما تتضمنه من علم لدُنّي، وما تحققـه من علاقة بـين الشريعة والحقيقة، وعلى وفـق الموازاة والتطابق بـين الظاهر والباطن أو بين العبارة والإشارة في تثبيت أفكاره وتجربته الصوفية(٨٢). ومما جاء في أبياته الشعرية، قوله:

قتلـتُ غُـلام النفـس بـين إقامتـي الـــ
جـدار لأحكامي وخـرق سفينتـي (٨٣)

وقـــــوله:

فـي قُدّس الـوادي وفيه خلعـتُ خلــــ
ع نعلـي علـى النادي وجُـدتُ بخلعتي
وآنستُ أنـواري فكنتُ لها هُـــــدىً
وناهيـــــك من نفسٍ عليهـا مُضيئـة

وأنّستُ أطواري فناجيتُني بها
وقضيتُ أوطاري وذاتي كليمتي [٨٤]

-٤-

لم يصل ابن الفارض إلى ما وصل إليه في مرتبة العاشقين لو لم يكن له وقفة في السماع الصوفي، فهو الغاية لكون السماع الصوفي يعني إلقاء الصوفي السمع وهو شهيد لأن الله يسمعه؛ بعد تجاوز كثافة العبارة إلى لطافة الإشارة[٨٥]. فيقول في تائيته الكبرى (نظم السلوك):

ويُحضرُني في الجمع من باسمها شدا
فأشهدُها عند السّماع بجُملتي[٨٦]

لذا يفضل ابن الفارض الواجد المتحرك كون الحركة أتم في الواردات القاهرة بأنوارها وبراهينها العقل، بحيث يعجز عن درئها، في وصف دقيق لحاله الصوفي[٨٧]. فيقول:

ويُعربُ عن حال السّماع بحاله
فيُثبتُ للرقص انتفاء النقيصة [٨٨]

وأعتقدُ أن التأكيد الصوفي على السماع متأتٍ من كون حقيقته في الأزل وظهورها ناصعة في قول الله عزّ وجلّ لما خاطب الذر في الميثاق الأول: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[٨٩]. وهو ما أكدهُ ابن الفارض في (التائية الكبرى) بقوله:

وأخذك ميثاق الولا حيثُ لم أبنِ
بمظهر لبس النفس في فيء طينتي [٩٠]

فاضطربت النفس بعد سماع نطق الحق في الأزل، فصار كامناً

في نفوس الخلق، لبقاء حلاوة الخطاب وعذوبة سماع الكلام في الأرواح، فانعكس على القلوب، رقةً ووجداً وحقيقةً، وما هذه إلّا من الحلاوة المخاطب بها النشء الأول من قبله سبحانه، فنطقت الأعضاء كلها بذكره، مستطيبه اسمه، ابتداء بالسر، ثم بالقلب، ثم بالجوارح، مما يدل على أن العقل يعجز عن حمل السماع والوجد فحملهما القلب وظهرت آثاره على الجوارح. لذا عُدّ السماع علماً استأثر به الله سبحانه لا يعلمه إلّا هو، بل وسر من أسراره العليّة في الوجود[٩١]. فأنشد في وصف حاله في السّماع:

شهيدُ بحالي، في السّماع لجاذبي
قضاءُ مقرّي، أو ممرُّ قضيّتي

ويُثبتُ نفي الالتباس تطابقُ الـ
مثالين بالخمس الحواس المُبينة[٩٢]

-٥-

فالحب الإلهي بدلالة العشق إذن لم يعد موضوعاً شعرياً وتعبيراً لغوياً لدى ابن الفارض حسب، لكنه تحول إلى حب حقيقي بلغ منتهاه حيث مقام العشق الصوفي بعدما غلب عليه حال العشق، فسطره بقافية شعرية ضمنها رؤية فلسفية عبر من خلالها عن شهوده الوحدة في الوجود شهوداً ذوقياً[٩٣]. فأنشد قائلاً:

شهودي بعين الجمع كلّ مخالفٍ
وليّ ائتلاف صدُّهُ كالمودة[٩٤]

فالشهود إذن حال ابن الفارض، وفقاً لما صرح في قوله:

وحــالُ شُهــودي بــين ســاعٍ لأفقــه
ولاحٍ مُــراعٍ رفقــهُ بالنّصيحــة (٩٥)

وحدة مضمونها (الفناء) في الله ومحو الوجود المجازي في الوجود المطلـق الحقيقي، فيشهــد حضور الذات الإلهيــة، بعدما انكشفت له عياناً. بقوله:

وقــد طلعت شمسُ الشّهود فأشـرق الــ
وجـــــودُ وحلّـت بــي عقــودُ أخيّــة

وألســـنةُ الأكــوان إن كُنـــــت واعيـــاً
شهـــودٌ بتوحيــدي بحــلالٍ فصيحة (٩٦)

فهــو إذن في وحــدة شهودية يدرك بها الحقيقــة وفقاً لشعور معين وحال يعانيه، وتجربة يمرُّ بها(٩٧). فأنشد قائلاً:

وعــاد وُجــودي في فنــا ثنويّــة الــ
وُجـود شُهــوداً في بقــا أحديّــة (٩٨)

وقـــــوله:

وشفــعُ وُجودي في شُهــودي ظلّ في اتّ
ــــحــادي وتــراً في تيقــظِ غفوتي (٩٩)

ومن هنا يمكن القول بأنّ ابن الفارض كان في تصوفه أو في تواجده من القائلين (بوحدة الشهود)، منطلقاً من تأكيده على وحدة الألوهية إذ تعد المضمون المهم والمنطلق الأساسي لنظرية وحدة الشهود الصوفية ونظرتها الوجوديــة. وتتحقق بفناء الصوفي عن وجوده في وجود الله سبحانــه، بعد ما أفناه الله عن نفســه فشهد الوحدة في الوجود شهوداً ذوقيــاً، ومــا يترتــب على ذلك مــن انتفاء للكــثرة، واستغــراق محض

بالوحـدة. وهكذا تصبح وحدة الشهود تجربـة صوفية (حالاً) يعاينها الصـوفي، لا علمـاً ولا اعتقـاداً، ولا تخضع لوصـف ولا تفسير، إذ يصبـح الصـوفي فيها مذهـولاً لغياب عقلـه، مبهوتاً لشهـود ربه في حضـرة وجوده المتعين بكل ما يتجلّى بـه من الصور الحسية والمعنوية، وإن غـاب في حضرة إطلاقه لأنها حضرة اللاتعيين الحقيقي[١٠٠]. فابن الفارضـ، من وجهة نظري، شهد "الوحـدة في حال فنائه عن شهود السـوى، بمعنـى أنه فنى عن شهود مـا سوى الله فناءً تامـاً، فلم يشهد غير ذات واحـدة فنيت فيها كل الذوات، هي ذات الله"[١٠١]. وهكذا "يشهـد أن المحبّ عين المحبـوب أو الرائي عين المرئي والمشاهد عين الشهود"[١٠٢].

وابن الفارض في شهوده لم يخرج عن الحالة النفسيّة المتحققة وفقاً لذوقـه الشخصي ووجده الروحي، والحالة التعبيرية وحدته الشهودية وشهوده التوحيدي. حيث صرّح عن حاله في وحدة الشهود في تائيته الكبرى قائلاً:

كذا كُنتُ حيناً قبـل أن يُكشف الغـطا
مـن اللّبس لا أنفك عن ثنويّ

أروحُ بفقـدٍ بالشـهـود مؤلفـي
وأغـدو بوجـدٍ بـالوجـود مُشتتي

يُفرّقُني لُبّـي التزامـاً بمحضـري
ويجمعُني سلبـي اصطلامـاً بغيبتـي

أخال حضيضي الصّحو والسكر معرجي
إليهـا ومحوي مُنتهى قـاب سدرتي[١٠٣]

يتضح من تصريح ابن الفارض دلالات تفريقه بين معاني الشهود والوجود لديه، إذ يرى في الشهود علّة فقده لوجوده الذاتي، واتحاده بذات محبوبته؛ بينما يرى في الوجود عكس ذلك، أي، علّة وجده لذاته وتفرقته عن ذات محبوبته، من جانب؛ ومن جانب آخر فهو يرى في العقل هو علّة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود، كما أن الغيبة عن هذا العقل هي علّة الجمع(١٠٤). فأنشد قائلاً:

تحققتُ أنا في الحقيقة واحدٌ
وأثبت صحوُ الجمع محو التشتت(١٠٥)

وفي الوقت نفسه يؤكد ابن الفارض على كون حقيقة توجهه الصوفي الروحي في وحدة الشهود منطلقاً من القرآن الكريم ومتسقاً مع السُّنة النبوية الشريفة، في رفض صريح وواضح لمفهوم الحلول ودلالاته ومعانيه كافة، فيقول في قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك):

ومن قائلٍ بالنّسخ والمسخُ واقعٌ
به أبرأ وكُن عمّا يراهُ بعزُلة

ودعهُ ودعوى الفسخ والرّسخُ لائقٌ
به أبداً لو صحّ في كلِّ دورة(١٠٦)

وقوله:

وفي الذكر ذكرُ اللُّبس ليس بمُنكرٍ
ولم أعدُ عن حُكمي كتابٍ وسُنّة

منحتُك علماً إن تُرد كشفه فرد
سبيلي واشرع في اتّباع شريعتي [١٠٧]

-٦-

ومما هو جدير بالذكر فإن مفهوم الوحدة في الوجود ظهر كفكرة لدى ابن الفارض الشاعر الصوفي عبر دلالة وحدة الحقيقة الوجودية وهو مضمون نظرية وحدة الوجود الصوفية الفلسفية، قبل أن يضعها في صياغة متكاملة محيي الدين بن عربي لاحقاً. وهو ما يتضحُ لي من خلال تضمين ابن الفارض لها في أبيات قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك) بشكل مفصل[١٠٨]، ومما قاله عنها:

وما ذاك إلّا أن بدت بمظاهر
فظنّوا سواها وهي فيها تجلّت
بدت باحتجابٍ واختفت بمظاهر
على صبغ التّلوين في كلّ برزة [١٠٩]

وقوله:

تجلّيتُ فيهم ظاهراً واحتجبتُ با
طناً بهم، فأعجب لكشف بسترة [١١٠]

وقوله:

وما هي إلّا النفسُ عند اشتغالها
بعالمها عن مظهر البشرية

تجلّب لها بالغيب في شكل عالمٍ
هداها إلى فَهْمِ المعاني الغريبة

وقد طُبعت فيها العُلُومُ وأُعلنت
بأسمائها قدماً بوحي الأبوة (١١١)

وقوله:

تجمعت الأضدادُ فيها لحكمةٍ
فأشكالُها تبدو على كلّ هيئة(١١٢)

وقوله:

وفي الزّمن الفرد أعتبر تلق كلّ ما
بدا لك لا في مُدةٍ مُستطيلة
وكُلُّ الذي شاهدته فعلُ واحدٍ
بمُفرده لكن بحُجب الأكنة
إذا ما أزال السّتر لم تر غيرهُ
ولم تبق بالأشكال إشكالُ ريبة
وحقّقت عند الكشف أن بنوره اهـ
تديت إلى أفعاله بالدُّجُنّة
كذا كنتُ ما بيني وبيْنيَ مُسبلا
حجاب التباس النّفس في نور ظلمة(١١٣)

## -٧-

يستخدم ابن الفارض مصطلح (نبوة الروح الأعظم) كتعبير عن الحقيقة المحمدية، وكمحور لهذه الحقيقة. حيث شادها من الناحية الفكرية على أمرين هما: التجلّي الدوري، ومفارقة السابق اللاحق. بمعنى كون الحقيقة المحمدية سابقة وأزلية من حيث تعلق العلم بها، ولاحقة من حيث التعين والتشخص الخارجي. وقد عبر عنها من الناحية الشعرية وبلسان الجمع خير تعبير في تائيته الكبرى وبأبيات ثلاثة، مطلعها:

واهلٌ تلقّى الروح باسمي دعوا الى
سبيلي، وحجّوا المُلحدين بحُجّتي

وكُلّهُمُ، عن سبق معناي، دائرٌ
بدائرتي، أو واردٌ من شريعتي

وإنّي، وإن كنتُ ابن آدم، صورةً
فلي فيه معنىً شاهدٌ بأبُوّتي (١١٤)

مما يؤشر إمكانية الاتحاد مع الروح المحمدية في قولٍ صريحٍ في قصيدته التائية الكبرى:

وقد جاءني منّي رسولٌ، عليه ما
عُنِتُّ، عزيزٌ بي، حريصٌ لرأفة

ومن عهد عهدي، قبل عصر عناصري
إلى دار بعثٍ، قبل إنذار بعثة

إلـيّ رسـولاً كُنتُ منّـي مُرسـلاً
وذاتـي، بآياتي علـيّ، استدلّت [١١٥]

وهـو الروح المتجلي في كل نبي من الأنبيـاء والبارز فيه بمظهر من المظاهـر، والمتجلي في محمد صلى الله عليه وسلّم بجميع المظاهر، لأنه الإنسـان الكامل، المتمم لـدورة النبوة. فالرسول هـو الروح الأعظم (الـروح الكليـة) المرسلة من الـذات الأحديـة (الله) إلى النفس الكلية بآيـات الصفات والأسمـاء، وما حقيقـة النفس (الـروح) إلّا الذات النازلـة إلى المراتب محتجبة بحجب التعينات. فإذا نظر إلى هذه الذات بمنظـار التجرد والابتـداء كانت مرسلاً، وإذا نظـر إليها بمنظار النفس كانـت مرسلاً إليها؛ فهي رسالة أزليـة قبل الميثاق وقبل العناصر وتعلق الـروح بالجسم. لذا عدت النبوة صورة الروح الأعظم ومظهره[١١٦]. وعـد الأنبيـاء طائفين بدائـرة نبوة الـروح الأعظم وهو ابـن آدم من حيـث الصورة وأبـوه من حيث المعنى، قائمين علـى صراطه المستقيم لم يتجـاوزوه، لأن النبي برز في كل واحـد منهم بوصف معين واسم خاصـ، فظهرت فيهم جميع أوصافه وأسمائـه. كونه قطب الوجود وأصل الشهـود ومآخذ العهود، وما وُجِد وجـود إلّا به، لأنه صورة الروح الأعظـم وهو رابطة الإيجاد[١١٧]. وقد عـبر عنها ابن الفارض من الناحية الشعرية فأنشد:

وقُربُهُـمُ معنـى لـه، كاشتياقـه
لهم صـورةً، فأعجب لحضرة غيبة

ونفسـي علـى حجـر التّجلّي، برشـدها
تجلّـت، وفـي حجر التجلّـي تربت

وفي المهـد حزبـي الأنبيـاءُ، وفي عنــــا
صري لوحي المحفـوظ، والفتح سورتي

ولـولاي لـم يوجد وجــــودٌ، ولـم يكُن
شهــــــودٌ، ولم تُعــــهـد عُهودٌ بذمة

وفي كل معنىً، لم تُبِنْهُ مظاهــــــــــري
تصـورّتُ، لا في صـــورةٍ هيكليّــة(١١٨)

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن الفارض أوضح تأثره بالحسين بن منصور الحلّاج (ق٣٠٩هـ) حينما وظّف مصطلحي اللاهوت والناسوت الحلّاجية في وصفه للحقيقة المحمدية أو نبوة النور الأعظم الذي يقول به:

ولم ألـهُ باللاهـوت عـن حُكـم مظهري
ولم أنس بالنّاسوت مظهر حكمتي(١١٩).

-١٠-

وأجدُ الدعوة إلى وحـدة الأديان لدى ابن الفارض في بعض أبياته في (التائية الكبرى) عَبَّر عنها بلسان (الجمع) حين أنشد:

ومـا عقـد الزّنّـار، حُكماً، سـوى يدي
وإن حُـلّ بالإقـرار بـي، فهـي حلّـت

وإن نـار، بالتّنزيـل، مـحرابُ مسجدٍ
فمـا بـار، بالإنجيـل، هيـكلُ بيعـة

وأسـفارُ توراة الكليـم لقومـه
يُناجي بهـا الأحبـارُ في كل ليلـة

وإن خـرّ للأحجـار، في البُـدّ، عاكـفٌ
فـلا وجـه للإنكـار بالعصبيّة

ومـا زاغـت الأبصـارُ مـن كلّ ملّـةٍ
ومـا زاغـت الأفـكار مـن كلّ نحلة

فمـا قصـدوا غـيري، وإن كان قصدهُـم
سـواي، وإن لـم يظهـروا عقـد نيّـة

رأوا ضـوء نـوري مرةً، فتوهمو
هُ نـاراً، فضلـوا في الهـدى بالأشعـة

ولولا حجابُ الكـون قُلتُ، وإنّنا
قيامـي بأحـكام المظاهـر مُسـكتي

علـى سمـة الأسمـاء تجـري أمورُهـم
وحكمةُ وصف الذات للحكم، أجرت

ألا هكـذا، فلتعـرف النفسُ، أو فـلا
ويُتل بها الفُـرقان كُلّ صبيحة(١٢٠)

وأعتقدُ أنَّ ابن الفارض في كلامه بلسان الجمع، وكأنه يضع الأعذار لأصحـاب النحل والأديان المختلفـة(١٢١). إلى جانب تفرده عمن قال

بوحدة الأديان، بربطه الأديان المختلفة والاعتقادات المتعددة بالأسماء والصفات الإلهية[١٢٢].

-١١-

وهكذا استحق ابـن الفارض لقب (سلطـان العاشقين)، إذ لم يعد مـن المستغرب لديّ أن يرى من نفسه شيخاً للعاشقين ويرى العاشقين جميعهم مريدين له، ويـرى في نفسه ملكاً متوجاً للعاشقين ويرى في العاشقين جميعهم رعيةً له، فوصف نفسه بالعشق، وأشار إلى من تبعه فيه، فقال في قصيدته وفقاً لما أفصح في العديد من الأبيات الشعرية من قصائـد ديوانه (ديوان ابن الفارضـ)، فأنشد في قصيدة (لي في الهوى علمٌ):

نسخـتُ بحُبِّـي آيـة العشـق مـن قبْلـي
فأهلُ الهوى جُندي وحُكمي على الكُلِّ[١٢٣]

وفي قصيدته (نظم السلوك) (التائية الكبرى) يقول:

ومُلْكُ معـالي العشق مُلْكـي وجُندي الـ
ـمعـاني وكُـلُّ العاشقـين رعيّتـي[١٢٤]

ويقول في قصيدته (لك الأمر):

يُحشـرُ العاشقُـون تحـت لوائـي
وجـميـعُ المـلاح تـحـت لـواكا[١٢٥]

فبعشقه للذات الإلهية انكشفت له الـحُجب والحقائق بالمشاهدة، وذاق وعـرف وتواجـد بالمجاهدة والخلـوة، وهكذا صـاغ منهجه النفسـي السلوكـي الصـوفي خطوة خطـوة؛ لهذا لم يشهـد الأدب

الصـوفي طيلة قرونه وتباين أمكنتـه، شاعراً وقف حياته وروحه وقلبه على حبـه سبحانه، وأوقف لغته وشعـره، وألفاظه وبلاغته في الشدو بجمال الذات الإلهية، كما فعل ابن الفارض.

# الهوامش والمصادر


١. للتفصيلات، انظر: أبو العباس ابن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت ١٩٧٠، ج ٣، ص ٤٥٤؛ وجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة (دار الكتب)، القاهرة (د.ت)، ج٦، ص ٢٨٨؛ وجمعة رشيد بن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، ديباجة الديوان، للشيخ علي سبط الشاعر، تصحيح: محمد عبد الكريم النمري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ص ٣.

٢. عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، نشره: فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩، ص ١٩٩.

٣. انظر: ابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص ١٢ و١٤.

٤. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

٥. أيضاً، ص٣١ ـ ١٠٧.

٦. نشره: أحمد فريد المزيدي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤.

٧. ابـن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٨ ـــ ١١٩.
٨. أيضاً، ص ١٧٩ ـــ ١٨٢.
٩. أيضاً، ص ١٧٩.
١٠. أيضاً، ص ١٣٢.
١١. انظر: ابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص٢٦؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣، ص ٤٥٥؛ وابن تغـري بردى، ج٦، ص ٢٨٨؛ ابن العمـاد، وأبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهـب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعـة والنشر، بيروت (د.ت)، ج٥، صـ ١٤٩ ـــ ١٥٣؛ وابـن حجر أحمد بن محمد الشافعي العسقلاني، لسان الميزان، ط١، مطبعـة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند(د.ت)، ج٤ ص٣١٧.
١٢. القاهرة.
١٣. بيروت ١٩٦٩.
١٤. ديوان ابن الفارض، عمّان ١٩٨٥.
١٥. دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥.
١٦. د. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحـبّ الإلهي، ط٢، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، ص٨٥ و٨٦.
١٧. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٤.
١٨. مطبعة مصر، القاهرة ١٩٦٣.
١٩. ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١.
٢٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٨.

٢١. القرآن الكريم، سورة المائدة/ آية ٥٤.
٢٢. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٢٧.
٢٣. أيضاً، ص ٤٨.
٢٤. أيضاً، ص ١٧٥.
٢٥. أيضاً، ص ٥٢.
٢٦. للتفصيلات، انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ـ دراسة ونقد، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢٨٩ ــ ٢٩٢.
٢٧. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة (ج١)١٩٦٦، و(ج٢) (د.ت)، ج١، ص ١٥٠ وج٢، ص ٤٣٦.
٢٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ٥٢.
٢٩. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٧ و٢٤٥.
٣٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٣.
٣١. أيضاً، ص ٥٧.
٣٢. أيضاً، ص ٦١.
٣٣. أيضاً، ص ٦٢.
٣٤. انظر: عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدّر، هامش ديوان ابن الفارض بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ، ج٢، ص ٢٠٧ ــ ٢١٠.
٣٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٨٧.
٣٦. أيضاً، ص ٦٣.
٣٧. أيضاً، ص ٣١ ــ ١٠٧.

٣٨. انظر: د. أرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١، ص ١٠٣

٣٩. أيضاً، ص ١٠٠ ـــ ١١٤؛ ود. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية ١٩٦٣، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

٤٠. للتفصيلات، انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغُر لمعاني أهل الدُّر، هامش ديوان ابن الفارض، بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ؛ وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠هـ.

٤١. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٤٧.

٤٢. أيضاً، ص ٣٠.

٤٣. أيضاً، ص ٣٢.

٤٤. أيضاً، ص ٣٢.

٤٥. أيضاً، ص ٣٣.

٤٦. أيضاً، ص ١٥٢.

٤٧. أيضاً، ص ٢١٠.

٤٨. أيضاً، ص ٢٠٥.

٤٩. أيضاً، ص ١٨٦.

٥٠. أيضاً، ص ١٨٧.

٥١. أيضاً، ص ١٨٦.

٥٢. أيضاً، ص ٣٣.

٥٣. أيضاً، ص ١٣٦.

٥٤. أيضاً، ص ١٥٤.

٥٥. أيضاً، ص ١٥١.

٥٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٧٦.

٥٧. أيضاً، ص١٩٩.

٥٨. انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، قصيدة (أحاديث المحبة)، ص ٢٤ ــ ٣٠.

٥٩. أيضاً، قصيدته (التائية الكبرى)، ص ٣١ ــ١٠٧.

٦٠. أيضاً، قصيدته (يا حبّذا ذاك الشّذى)، ص ١٠٨ ــ ١١٩.

٦١. انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٤٠ و١٥١ و١٥٢ و١٥٤.

٦٢. أيضاً، ص ٥٤.

٦٣. أيضاً، ص ٥٥.

٦٤. أيضاً، ص ٥٥.

٦٥. أيضاً، ص ٥٥.

٦٦. أيضاً، ص ٥٥.

٦٧. أيضاً، ص ٥٥.

٦٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٧.

٦٩. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٠.

٧٠. أيضاً، ص ١٤٢.

٧١. أيضاً، ص ١٥٦ ــ ١٥٧.

٧٢. أيضاً، ص ٧٠.

٧٣. أيضاً، ص ٧١.

٧٤. أيضاً، ص ٩٦.

٧٥. أيضاً، ص ٨٢.

٧٦. أيضاً، ص ٩٦.

٧٧. انظر: نظلة الجبوري، منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، البحرين ١٩٨٨، ص ١٥ ــ ١٦.

٧٨. أبو نصر السرّاج، اللمع في التصوف، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ٤١٤.

٧٩. د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٦٤.

٨٠. أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠٥.

٨١. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٩٣.

٨٢. للتفصيلات، انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص٣٧ و٤١ و٧٧ و١٠٢ و١٠٦؛ وللتفصيلات، انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغُر، ج١، ص ١٨٨؛ والنابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج٢، ص ٢٠٤.

٨٣. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٢.

٨٤. أيضاً، ١٠٦.

٨٥. انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدّريّة في تراجم السادة الصوفية، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨، ج٢، ص ٣٦؛ وللمقارنة، انظر: عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة (ج١) ١٩٦٦، و(ج٢) (د.ت)، ج٢، ص ٦٤٦.

٨٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٣.

٨٧. انظر: أبو نصر السرّاج، اللمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٩؛ وابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص ٨ ـ ١١.

٨٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٤.

٨٩. القرآن الكريم، سورة الأعراف/ آية ١٧٢.

٩٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٩.

٩١. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص٣٦ ـ ٣٨.

٩٢. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧١.

٩٣. انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٦٠.

٩٤. انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص٧٠؛ ود. نظلة أحمد الجبوري، الفكر الصوفي ـ مقاربات المصطلح والمنهج واللغة، ط١، مطبعة دار البصائر، المركز العلمي العراقي، بيروت ـ بغداد ٢٠١٤، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٩٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧١.

٩٦. أيضاً، ص ١٠٢.

٩٧. انظر: محمود عبد الخالق، شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، مكتبة الطليعة بأسيوط، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٦ ـ ٢٨؛ وللمقارنة، انظر: محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص٢٨٣ و٢٨٢ و٢٩٠ و٣٢٩.

٩٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٨٠.

٩٩. أيضاً، ص ٧٦.

١٠٠. وهـو مقام الجمـع في الفكر الصوفي. للتفصيـلات، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧.

١٠١. عبد الخالق، شعر ابـن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، ص٢٨ و٢٩.

١٠٢. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص ٣٢٢ و٢٩٠.

١٠٣. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٥.

١٠٤. انظر: محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص ٣١٠.

١٠٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٨٩.

١٠٦. أيضاً، ص ٩٦ ــ ٩٧.

١٠٧. أيضاً، ص ٦٠.

١٠٨. للتفصيلات، انظر: ابـن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، الصفحات ٩٩ ــ ١٠٢.

١٠٩. أيضاً، ص ٥٦.

١١٠. أيضاً، ص ٥٧.

١١١. أيضاً، ص ٩٨.

١١٢. أيضاً، ص ٩٩.

١١٣. أيضاً، ص ١٠١.

١١٤. أيضاً، ص ٩٤.

١١٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٦.

١١٦. انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغر، ج٢، ص ٧٩ ــ ٨٠.

١١٧. أيضاً، ج٢، ص ١٧٥ ــ ١٧٩.

١١٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٦؛ وللمقارنة مع نظرة الحلّاج في توظيفه لمصطلحي اللاهوت والناسوت في فكره الصوفي، انظر: د. نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، ص ٩٤ ـــ ٩٥.

١١٩. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٩٤ ـــ ٩٥.

١٢٠. أيضاً، ص ١٠٤ ـــ ١٠٥.

١٢١. انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغر، ج٢، ص ٤١٢ ـــ ٤١٤.

١٢٢. أيضاً، ج٢، ص ٢١٤ ـــ ٢١٥؛ وابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٥.

١٢٣. أيضاً، ص١٧٦.

١٢٤. أيضاً، ص ٦١.

١٢٥. أيضاً، ص ١٦٥.

## -٣-

# سلطان العارفين

# محيي الدين بن عربي

-١-

هـو عبـد الله محمد بن علـي بن محمد بـن أحمد بن علـي الحاتمي الطائي الأندلسي، المُكنّى بأبي بكر، المشهور بمحيي الدين بن عربي والملقـب بالشيخ الأكبر. ولد في مرسيه، جنوبـي شرقي الأندلس سنة (٥٦٠ هـ) في بيـتٍ جاهٍ وثروةٍ وعلمٍ. انتقـل في الثامنة من عمره إلى إشبيليـة مع أهله سنة (٥٦٨هـ) حيث طلب العلم فيها فدرس الحديث والفقـه حتى تضلـع فيهما. وأقام في إشبيليـة إلى سنة (٥٩٨هـ). وفي هـذه الفترة تنقل بين مدن بلاد المغرب والأندلس، إذ زار قرطبة حيث درس فيها القرآن والحديث والفقه على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسي المعـروف أبي محمد علـي بن حـزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، والتقى بفيلسـوف قرطبة المعروف أبي الوليد بن رشد (ت٥٩٥هـ). وقد علا شأن ابن عربـي وارتفعت مكانته، فترك الأندلـس والمغرب واتجه إلى المشرق حيث توجه إلى مكة وحج ودخل بلاد الروم وتزوج بأم الشيخ

صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتصوف (ت٦٧٢هـ) الذي كان أحد تلاميذ ابن عربي وعلى يده تخرج. ثم قام برحلات واسعة في الشرق فزار مصر وسورية والجزائر وبغداد والموصل وآسيا الصغرى ثم استقر به المقام في دمشق سنة (٦٢٠هـ) فأقام بها حتى وفاته سنة (٦٣٨هـ) ودفن فيها بسفح جبل قاسيون[١].

ألف ابن عربي كثيراً من المصنّفات لم يصلنا منها إلّا القليل، ومن أهم مؤلفاته: (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) اللذان عرض فيهما تجربته الروحية ونزعته الصوفية- الفلسفية ومذهبه في وحدة الوجود ويُعدان من أهم كتبه التي تبحث في مذهبه هذا، وله (ديوان شعر) وديوان آخر يحمل عنوان (ترجمان الأشواق) ويضمان بين دفتيهما قصائد توضح مذهبه الصوفي في وحدة الوجود الذي آثر أن يصوغه صياغة شعرية. إلى جانب مؤلفات أخرى كثيرة أذكرُ منها: كتاب (مشاهد الأسرار القدسية) و(محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار) و(رسائل ابن عربي) وكتاب (كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى) و(عنقاء مغرب) و(روضة العاشقين) وغيرها في فروع المعرفة الفلسفية والتاريخية والاجتماعية وفي الحديث والفقه[٢].

لقد مزج ابن عربي بين التصوف والفلسفة فخرج بمذهب صوفي متكامل في طبيعة الوجود حيث اتجه نحو وحدة الوجود مقرراً بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو الله عزّ وجلّ وما الكثرة البادية في العالم إلا وَهْم. فالوجود الحق هو وجوده سبحانه وجوداً واحداً لا كثرة فيه. وقد اقترن مذهب وحدة الوجود باسم ابن عربي؛ إذ هو الذي هذّب القول في هذا المذهب فوصل به إلى صورته المتكاملة في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ لم يعرف المذهب في الفكر الصوفي قبله بصورته التي أصبحت عليها لديه. وعليه فوحدة الوجود مذهب صوفي فلسفي متكامل في طبيعة الوجود الذي أقر به ابن عربي لأنه لا وجود في

الحقيقة إلّا وجوده سبحانه، وكل ما سوى الله فهو تجليات ومظاهر وظلال له عزّ وجلّ لا حقيقة لها في الوجود إلّا به سبحانه.

إن اتساع معارف ابن عربي واطلاعه على نتاج من تقدمه كان لابد أن يحمله أولاً على بلورة أفكاره بصياغة مذهب جديد، وهذا يجعله من ناحية أخرى يأخذ ما يلائم أفكاره ويساعده على إمداد مذهبه بآراء تساعد في بلورته وتقويته. ومن هنا وجدتُ أن ابن عربي قد اعتمد على القرآن الكريم والأحاديث النبوية فكانا الينبوع الأول لاستقصاء فكره في وحدة الوجود منهما، واعتمادهما لتقوية وتأكيد ما يطرحه. إلى جانب القرآن والأحاديث، اتجه صوب المتصوفة المسلمين فأخذ منهم واعتمد عليهم في وضع نظرية الاتحاد والفناء واتجاهه صوب الحب الإلهي، ووقف على أفكار الحسين بن منصور الحلاج (ق٩٠٣هـ) في النور المحمدي والإله الإنساني مبلوراً نظريته في الإنسان الكامل. وليس هذا فحسب بل أخذ وإن لم يكن بصورة مباشرة منهج الحلّاج نحو وحدة الأديان فكانت نظرية ابن عربي في وحدة الأديان ركناً ركيناً من مذهبه وحدة الوجود. هذا مع وقوفه على التيار المسيحي الذي مثله الحلّاج في فكره باللاهوت والناسوت، فاعتمدها ابن عربي في بناء مذهبه من ناحية العلاقة بين الحق والخلق الذي أحلّهما به ابن عربي محلّ اللاهوت والناسوت لدى الحلّاج. فإن كان هذا الأثر المسيحي قد وصله عن طريق الحلّاج فقد اعتمد على الدين المسيحي في فكرة الكلمة التي ستظهر لديه كبناء أسس عليه جانباً من ظهور الحق وتجلّيه، إلى جانب اعتماده على فكرة التثليث المسيحي التي تقرّ بالأقانيم الثلاثة فأخذ بها مشيراً إلى أن الله والعالم والإنسان مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي الحق سبحانه. وقد أسس على الأثر اليهودي (خلق الله آدم على صورته) نظرته في الإنسان الكامل. و لم يكتف ابن عربي لدى هذا الحد من تأثره، بل

أدخل فكرة الانبثاق الرواقية ونظرية الفيض الأفلاطونية كما وجدت لـدى الفلاسفة المسلمين وذلك في إيضاحه فيض الله وتجلّيه على العالم وصدور الموجودات عنه(٣).

أسس الشيـخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) تجربته الصوفية على المزج بين التصوف والفلسفة، بين الحقيقة والحكمة، لتحقيق وحدة الوجـود كمضمـون حقيقي لها، عبر الإقرار بـأن لا موجود في الحقيقة إلّا الله عـزّ وجـلّ وكل ما سواه فهو تجلّيات منـه ومظاهر عنه وظلال له سبحانـه لا حقيقة لها في الوجـود إلّا به. فتجربتـه إذن تعطي الانطباع عنهـا كونها تجربة وحدة في حقيقة الأمر، وحدة تنكر تارة وجود العالم الخارجـي الظاهر بكل موجوداته وظواهـره، وتقرّ تارة بأن الموجودات في الحقيقـة شيء واحد وجودها الحق سبحانه. ووجودها الظاهر الزائل هـو العالم، هادفـاً بذلـك إلى الاتحاد بالله، علمـاً أن الاتحـاد بين الخالق والمخلوق لا يعنيان لديه تلاشي الموجود شخصياً، بل يعني أن التحقق من وجودنـا منذ البداية منوط بالله سبحانه. على أن الاتحاد يبدأ من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهي إلى الفناء المطلق في الله عزّ وجلّ عبر التلاشي الصـوفي في الله سبحانه ليتـم بذلك الاتحاد الكامل بينهمـا، وهو نفسه الاتحاد الروحاني الناشئ عن الحب الإلهي(٤).

وهكذا يصل ابن عربي، كما أرى، إلى تحقيق النظرة العملية للاتحاد، إذ تصبح الطبيعة الإلهية محتوى للطبيعة البشرية وتصبح الطبيعة البشرية محاطـة بالطبيعة الإلهية وغارقة فيها وعلى وفق اعتبارٍ روحي لا اعتبار النظـر المجرد، (٥) فالله عزّ وجلّ في الاعتبـار الروحي هو ذاتٌ مبصرة بعـين الإنسان، وفي اعتبار النظر المجرد يصبح الإنسان نفسه مستغرقاً في الله، بعـد مـا استضاءت فرديتـه، بالغرق في النـور الإلهي ومحققاً لسعادتـه الشخصيـة، وعندها يصـير الله وكأنه مـرآة يشاهد الصوفي الروحـاني فيها حقيقته الذاتية، ويصير الصـوفي بدوره مرآة يدرك الله فيها أسماءه وصفاته(٦).

-٢-

اعتمـد ابن عربي في مصنفاته بوجه عام على الأسلوب الرمزي [٧] الشديد الخفـاء ليضفي على مذهبه الطابع الغامض السري بوصفه غير ميسـور للعامة بل هـو من شأن الخاصة فقـط. إن طابع الغموض هذا يعـد عنه تعصب الفقهـاء والعلماء الذين وقفـوا وراء كل من دعا إلى وحـدة الوجود معتقدين بخروجهم عن الدين وهذا هو السبب الذي أدى بـه إلى الأخذ بالأسلوب الرمزي من جانـب، ومن جانب آخر، تنقلـه بين البلاد مما يعكس إحداثـه لثورة فكرية كثرت فيها المناقشات والمعارك الكلامية واتخاذ الفقهاء المواقف المتعنتة منه[٨].

ممـا يدل على تفرد ابن عربـي في التعبير عن تجربته الروحية وفكره الصوفي بالإشارة (التلويح) تارة، وتارة بالعبارة (التصريح)، لذا كانت اللغـة الرمزية تلائم ما تعـبر عنه التجربة من أحـوال نفسية ووجودية عاليـة، من جانب؛ ومـن جانب آخر فإن هذه اللغـة التعبيرية ظهرت لدى ابن عربي، من وجهة نظـري، من خلال مستويات لغوية ثلاثة، هـي: اللغة الاصطلاحيـة، واللغة الرمزية واللغـة التأويلية؛ وبتوظيف التعبير النـثري، وليس أدل من ابن عربـي في مؤلفه (فصوص الحكم) الـذي صاغه بلغة رمزية غيرة منه على الأسرار الإلهية أن تذاع وتفشو بين المحجوبـين [٩] تارة، وتارة بتوظيفه التعبير الشعري لبيان وإيضاح المعاني الخفية والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ، نتيجة لشوقه لمحبوبه (الله) الحالم به والمفتش عنه والمنزه له بلغة الحب الإلهي، مندفعاً صوب عبارات المتغزلين، ومما أنشد:

لقـد صـار قلبـي قابـلاً كل صـورة
فمـرعى لغـزلان وديـر لرهبان

وبيتٌ لأوثان، وكعبةُ طائف
وألواحُ توراة ومصحفُ قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبهُ، فالحُب ديني وإيماني[١٠]

ولهذا فسأركزُ في تفصيل مضمون تلك المستويات اللغوية لديه.

-٢/١-

يفرد الشيخ الأكبر ابن عربي رسالة في نص المصطلح الصوفي هي (إصلاح الصوفية) ضمن مؤلفه (رسائل ابن عربي)[١١] الذي أورد[١٢] لفظاً صوفياً اصطلاحياً. بضمنها[١٣] مصطلحاً مفرداً أو أحادياً، كـ : (الهاجس) و(الإرادة) و(المريد) و(المراد) و(السالك) و(المسافر) و(السفر) و(الطريق) و(الوقت) و(الأدب) و(المقام) و(الحال) و(الانزعاج) و(الشريعة) و(الشطح) و(الأفراد) و(القطب) و(الأوتاد) و(البدلاء) و(النُقباء) و(النُجباء) و(الإمامان) و(الأمناء) و(الملامتية) و(المكان) و(القبض) و(البسط) و(الهيبة) و(الأنس) و(التواجد) و(الوجد) و(الوجود) و(الجلال) و(الجمال) و(الجمع) و(الفرق) و(البقاء) و(الفناء) و(الغيبة) و(الحضور) و(الصحو) و(السكر) و(الذوق) و(الشرب) و(الرّي) و(المحو) و(الإثبات) و(القُرب) و(البُعد) و(الحقيقة) و(النَّفس) و(الخاطر) و(الوارد) و(الشاهد) و(النفس) و(الرُّوح) و(السر) و(الوله) و(الوقفة) و(الفترة) و(التجريد) و(التفريد) و(اللطيفة) و(العلة) و(الرياضة) و(المجاهدة) و(الفصل) و(الذهاب) و(الزمان) و(الزاجر) و(السَّحق) و(المحق) و(الستر) و(التجلّي) و(التخلّي) و(المحاضرة) و(المكاشفة) و(المشاهدة) و(المحادثة) و(المسامرة) و(اللوائح) و(الطوالع) و(اللوامع) و(البواده)

و(الهجوم) و(التلوين) و(التمكين) و(الرغبة) و(الرهبة) و(المكر) و(الاصطلام) و(الغُربة) و(الهمّة) و(الغيرة) و(الحرية) و(المطالعة) و(الفتوح) و(الوصل) و(الاسم) و(الوسم) و(الزوائد) و(الخضر) و(الياس) و(الغوث) و(الواقعة) و(العنقاء) و(الورقاء) و(العقاب) و(الغراب) و(الشجرة) و(السمسمة) و(الزُّمردة) و(السبخة) و(الحرف) و(السكينة) و(التداني) و(التدلي) و(التّرقي) و(التلّقي) و(التولي) و(الخوف) و(الرجاء) و(الصعق) و(الخلوة) و(الجلوة) و(المخدع) و(الحجاب) و(النوّالة) و(الجرس) و(الاتحاد) و(القلم) و(الأنانية) و(النون) و(الهوية) و(اللوح) و(الآنية) و(الرعونة) و(الإلهية) و(الختم) و(الطبع) و(الآليّة) و(المنصة) و(السوى) و(الجسد) و(النور) و(الظُلمة) و(الضياء) و(الظل) و(القشر) و(اللُّب) و(العموم) و(الخصوص) و(الإشارة) و(الغيب) و(الحق) و(الباطل) و(الكون) و(الرداء) و(الرين) و(الكمال) و(البرزخ) و(الجبروت) و(الملك) و(الملكوت) و(المطلع) و(المثل) و( العرش) و(الكرسي) و(القدم) و(العيد) و(الحد) و(الصفة) و(النعت) و(الرؤية) و(اللّسن) و(الهو) و(الفهوانية) و(السواء) و(العبودة) و(الانتباه) و(اليقظة) و(التصوف) و(التّحلّي).

وبضمنها [١٤] مصطلحاً ثنائياً أو مزدوجاً، فما جاء منها وعلى وفق دلالة التقابل، كـ: (العارف والمعرفة) و(العالم والعلم)؛ ومنها ما جاء وعلى وفق دلالة الإضافة، كـ: (عين التحكيم) و(علم اليقين) و(عين اليقين) و(حق اليقين)؛ ومنها ما جاء وعلى وفق دلالة الوصف كـ: (عالم الأمر) و(عالم الخلق) و(مالك المُلك)؛ ومنها ما جاء وعلى وفق دلالة التكرار، كـ: (جمع الجمع) و(لُبّ اللُبّ) و(سّر السر)[١٥].

الى جانب [١٦] عبارات صوفية بصيغة جملة أو شبه جملة شكلّت مصطلحاً صوفياً له معناه ودلالته بعدما جرت مجرى المصطلح على

لسانه، حددها بـ: (العدل والحق المخلوق به) "فعبارة عن أول موجود خلقه الله، وهـو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ "، و(الدرّة البيضاء) أي "العقل الأول "، و(حجاب العزّة) "هو العمى والحيرة "و(كلمة الحضرة) وهي "كن "(١٣).

مما يؤشر بوضوح جهود ابـن عربي في تيسـير المصطلح الصوفي وعلـى وفق ألفاظ ثابتة دقيقة في تعريفها ومضمونها، إذ يقدم مجموعة اصطلاحـات الصوفيـة هي بمثابة ألفـاظ أساسية في لغتهـم الصوفية، ويكشـف عن منظومـة متكاملـة للمصطلح الصـوفي توضح حقيقة تكويـن المصطلحـات الصوفيـة وتعكس دقتـه في تحديدهـا وتثبيتها في معجميـة صوفيـة منسقة وشاملـة، وفي الوقت نفسه تعـدّ رسالته اصطلاحات الصوفية قاموساً للغة ابن عربي الموصوفة بالدقة في تحديد الألفـاظ ومعانيها. لذا يصـب جهد ابن عربي في استقـرار المصطلح الصوفي في عصره في لغة صوفية واضحة موجزة ودقيقة.

وممـا هو جدير بالذكر فإن ابن عربي أول مـن عَنْون نصه الصوفي بصريح لفـظ (اصطـلاح) أو(اصطلاحات) في رسالـة خاصة؛ وأول من خلـط المصطلحات الصوفية بمصطلحات الفلاسفة كالمصطلحات الطبيعية وموضوعات الفلسفة، في دلالة واضحة على نهجه التوفيقي بـين منحاه الذوقي وتوجهه العقلي في صياغة مصطلحاته في الوجود والمعرفـة والنفـس المتناغمة أو المتسقة مـع دلالات المجاهدة الروحية والفنـاء والوحـدة. مـن خلال مـا أورد مـن ألفاظ حددهـا بـمقولة : (المـكان) "فعبارة عن منـزل في البساط لا يكـون إلّا لأهل الكمال الذيـن تحققوا بالمقامـات والأحوال وجاوزوهـا إلى المقام الذي فوق الجـلال والجمال فلا صفـة لهم ولا نعت "؛ ومقولـة (الزمان) ومعناه "السلطـان "؛ ومقولة (العلة) "تنبيـه الحق لعبده بسبب وبغير سبب "؛

ومفهـــوم (القدم) وهو "ما ثبت للعبد في علـم الحق "؛ ومبدأ (النور) "كل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب "؛ ومبدأ (الظلمة) "قد تطلق على العلـم بالـذات، فإنها لا تكشف معها غيرهـا "؛ وفكـرة (الظل) "وجـود الراحة خلف الحجاب ". وما ثبت مـن موضوعات فلسفية كقيمة: (الحـق) وهو "ما وجب على البعد من جانب الله، وما أوجبه الحق على نفســه "؛ ومبدأ (الوجود) وهو "وجدان الحق في الوجد "؛ وقيمة (الجمال) هـو "نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية "؛ إلى جانب مفهوم (الهوية) أي "الحقيقة في عالم الغيب"[١٤].

مـع تضمن مصطلحه الصـوفي لألفاظ لغوية تغـيرت دلالتها اللغوية إلى دلالــة اصطلاحية لتصف حـال هذا الصوفي أو مقام ذاك وعلى وفق ما حددها ابن عربـي. ومن هـذه الألفاظ: لفظ (الجمع) ومعناه الصوفي "إشـارة إلى حق بلا خلق". ولفظ (الاسـم) "الحاكم على حال العبد في الوقــت من الأسماء الإلهية ". ولفظ (الحرف) "اللغة؛ وهو: ما يخاطبك بـه الحق من العبارات "، وحـرف (النون) وهو "علـم الجمال ". ولفظ (النعــت) "ما طلب النسبـة كالأول ". ولفظ (الصفــة) "ما طلب المعنى كالعالم ". ولفظ (اللسان) الذي ورد في صيغة الجمع لــدى ابن عــربي أي بلفظ (اللسن) ومعنــاه "ما يقع به الإفصاح الإلهي لآذان العارفين ". ولفظ (الوصل) ومعناه "إدراك الفائت "لدى ابن عربي[١٥].

-٢/٢-

لعل في تحليـل ماهية الإشــارات الصوفية يكشف عمّــا دق معناه واستحــال على المتكلم إيضاحــه باللفظ والعبــارة. للدلالة على كون الإشــارة لــدى الصوفية تعنــي التلويح (الرمز) وعلى وفــق ما ورد من مصطلحــات (الإشــارة) و(الرمز) في الصياغــة الاصطلاحية الصوفية لابــن عربي. فمصطلح (الإشارة) وفقــاً لتعبير ابن عربي ما "تكون مع

القــرب مع حضور القلب، وتكون مــع البعد "[١٦]. بينما المقصود من مصطلح (الرمز) "إمعاناً في الرمز، وإغراقاً في الألغاز "[١٧].

ومن ثمّ فإن لفظ (التلويح) يدل على (الايماء) ولا يدل على التصريح، في الوقت الذي يشير فيــه إلى ما لا يستطيع التحليل الموضوعي تناوله بدرجــة كافيــة لإيغاله في أعمــاق الــذات الصوفية أو تشبثــه بما وراء الواقــع. فعــن طريق (الرمز) يمكــن تصور اللامتناهــي (الله) ويجسد، وبــه يشــار إلى المتناقضات. إذ لا سبيل إلى التعبــير عن أحوال الصوفي الروحيــة الوجدانية إلّا باللغة الرمزية لمــا تتضمنه من مكنون الأسرار، أي الإمعــان في الرمــز والإغراق في الألغاز، فتتجــاوز العقل ومنطقه وتصوغ منطقها العاطفي والوجداني الذوقي الخاص[١٨].

يرى ابــن عربي في طبــع الكلام الصــوفي بالرمـــز، تــارة ما ألمّ بالصــوفي من نــوازل في وجده وذوقه، وتارة إلى غــيرة الصوفي على الأســرار الإلهيــة أن تــذاع وتفشو بــين المحجوبــين[١٩]. لذلك انفرد ابــن عربــي بكونه مــن أشد الصوفيــة "إمعانــاً في الرمــز، وإغراقاً في الألغــاز" إذ لم يكتف باصطناع أسلوب الرمــز والإشارة وإيثاره على العبــارة فحسب، بــل سعى نحو الكشف عن حقيقــة الرمز والإشارة أيضــاً من خلال "التحــدث عمّا رمزت إليه، والإشــارة إلى ما ألغزت لــه"، إلى جانب صياغــة الرمز والإشارة تارة نثراً، وتــارة شعراً. علماً أن الرمــوز اللغويــة لديه على ضربين: رمز إنســاني يستقي عناصره من العالم المادي المحسوس المعاش، ورمز كوني يستقي عناصره مما في هذا العالم مــن سماوات وأرض، كدلالة على تلون الرمز وتنوعه بتنوع ما يعرض له مــن موضوعات[٢٠]. حتى بدا لي ابــن عربي وكأنه أراد من الرمــوز والإشــارات التعبير عن المعاني الباطنــة والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ أو العبــارة، إذ تصبح تلك المعاني وكأنها الباعث الأصلي علــى إيجاد لغــة الرمز والإشارة والصــور. ونتيجة لشوقه لله سبحانه،

الحالم به والمفتش عنه والمحب له، عبّر عن ذلك الشوق وهذا الحب من خلال لغة الغزل والخمر فكانت ألصق بشعره الصوفي ليصبح من أشهر الناطقين رمزاً في الحب الإلهي في الفكر الصوفي في الإسلام. الأمر الذي أدى به إلى وضع شرح لبعض أشعاره الصوفية لما فيها من مسحة غزلية، دفاعاً عن نفسه من تهمة غير صحيحة[٢١].

في الوقت الذي يصبح الحرف (الرمز الصوفي) لدى ابن عربي أداة تعبيرية ذات دلالة رمزية فيه، مما يعني الانصراف عن ظاهر الحرف إلى باطنه المختفي وراء الظاهر لمعرفة معناه ودلالته، من خلال تأويل الحروف للكشف عن أسرارها الكامنة[٢٢]. ومما هو جدير بالذكر، فإن أسماء الله الحسنى استوقفت ابن عربي فحاول ربطها بالعوالم المختلفة وحقائقها حتى تحقق من كونها تسعة وتسعين اسماً وقد عدّها جميعها الاسم الأعظم له سبحانه بحيث، وعلى وفق ما قرر، دخلت مختلف أرجاء الكون لأن كل اسم من أسمائه تجلّى له، وهذا يدل على وقوفه على معانٍ تمثلها حروفها، فكان عالم الحروف هذا حقيقة واحدة هو الحق الظاهر للعالم بالحروف. فأصبحت الحروف لديه خالقة للكلمات التي لا نهاية لها ومقابلة للموجودات غير المتناهية أيضاً[٢٣]. هكذا أدخل ابن عربي فكرة الحروف للدلالة على وجه من وجوه مذهبه.

ولهذا يرى ابن عربي أن الله سبحانه قد ذكر نفسه بالألف، وذكره خلقه بالهاء[٢٤]. للدلالة على أن الله عزّ وجلّ خلق الحرف أولاً ثم خلق بعده آدم فجرت الحروف على لسانه، وكلاهما تحققا في الوجود بالكلمة الناطقة من قبله سبحانه وهي (كُن)[٢٥]. وعلى وفق رأيه هذا فسر خلق آدم على صورته في الحديث: (خلق الله آدم على صورته) بمعنى على صورة اسم النبي محمد صلى الله عليه وسلّم، أما الخلق والعالم فيتحققان من حروف اسم الجلالة (الله)[٢٦].

ويعـدُّ ابن عربي بحق المعبر عن البعد الرياضي العددي في صياغة أفـكاره ومذهبه وفي التعبير عن تجربته لما يكتسب العددين (٣) و(٤) مـن أهمية خاصة لديه. فهو يرى في العدد (٣) أصل الكون ووجوده عبر وحدة الذات الإلهيـة والإرادة الإلهية والكلمة الإلهية. ويرى في العـدد (٤) ارتباطـاً بالحكمة الإلهيـة لقيام النور ممثلاً، بـ: المشكاة، والمصباح، والزجاجة والزيت، تـارة؛ وتارة بالقواعد العملية للخلوة الصوفية ممثلة، بـ: الصمت والعزلة والجوع والسهر، وبالكتب المقدسة وبمراحل التجلّي تارة ثالثة [٢٧].

ولمـا كان الرمـز الهندسي ممثلاً بـ: (الدائرة) و(الخـط) و(النقطة) كرموز تعبيرية عـن التجربة الصوفية، حيـث تتداخل هذه الرموز مع بعضهـا مكونة بنيانـاً فكرياً وترابطـاً منطقياً في الانبثـاق عن بعضها بعضاً، أما لإعطاء فكرة معينة، وإما لتعكس تصور الصوفي في إدخال هـذه الرموز في فكره لتحقيق مبتغاه. فيرى ابن عربي كون الحق نقطة الدائرة، لذا خلق الوجود دائرة محصورة بين الكاف والنون [٢٨]. حتى غدت الدائرة الهندسية منظوراً عقلياً، وطريقاً يؤدي إلى الله سبحانه في الفكر الصوفي في الإسلام. في حين استمد ابن عربي تصوره الفكري وآراءه الوجوديـة من المصطلح الفلسفي للنقطـة والخط. فالنقطة لديه أداة تشبيـه، بمعنى يشبه بها الإنسان وأعضاءه، فقد شبه القلب بالنقطة [٢٩]. بينمـا الخـط لديه هو الإنسان المخلـوق لله في أحسن تقويم فـــ "هو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية ... وهذه حقيقة" وفقاً لما يرى [٣٠].

والشطـح أيضـاً تعبير رمزي يلجـأ إليه الصوفي يعكـس لما وصل إليـه حاله من شـدة الوجد، وكأنه معنى باطناً تسـتره الألفاظ وتحجبه الكلمـات. فيرى ابن عربـي أن "لسان حال الشطح" يفصح عن كون

"كل من شطح فعن غفلة شطح"(٣١). فكلمة الشطح نفسها، من وجهة نظر ابن عربي، "كلمة صادقة"(٣٢).

-٢/٣-

لعل تتبع المصطلح الصوفي في مؤلفات الصوفية يكشف عن صياغات مفاهيمية ودلالات فكرية شكّلت معجمية لغوية خاصة بالفكر الصوفي عرف بها وتشخص من خلالها، فاتسعت دائرة المصطلح وتشعبت ألفاظها وامتدت متفاعلة مع دوائر الفكر الأخرى، فمن دائرة اللغة إلى دائرة الصياغة النثرية ودائرة التعبير الشعري، ومن دائرة الرمز إلى دائرة التفلسف. لهذا اتجه الصوفية إلى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها عن طرق تصفية النفس من كل ما يلحق بها من نقص؛ فغاصوا، أو غرقوا في "تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه "(٣٣)، لأن التصوف الإسلامي "قام على أساس منهج استبطان كاملٍ للنفس في علاقتها بالله" (٣٤)، "ومن هنا كان طريق التصوف سُلّماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العليّة" (٣٥). حيث يصعب فهم مقاصدهم ومراميهم من قبل من ليس هو المتصوفة.

ولعل توجه ابن عربي إلى اللغة التأويلية في عباراته وإشاراته وأفكاره هو أمر حتمتهُ عليه ماهية التجربة الصوفية، لأن اللغة العادية مما لا يسعها التعبير عن أعماق النفس الإنسانية ومعاناتها ولاسيما في درجة الكشف العليا، ولهذا أجمع القدماء والمعاصرون على مصطلح (الاستعصاء على التعبير) أي (الخرس) وفقاً لابن عربي (٣٦)، توثيقاً للنهج التأويلي في الفكر الصوفي من جانب؛ وتعميقاً لمحاولة الصوفي تأويل كلامه وفكره بما يتفق مع النص القرآني، من جانب آخر.

ولهـذا كان اهتمـام ابن عربي بالنص القرآني لغـةً وتركيباً ومعنىً، للتعبـير عن فكره وتجربتـه الذاتية، من خـلال استنباط معـاني القرآن بجرهـا إلى الوجود عبر تجربته الذاتية المعاشـة. فعن طرق التأويل يبدأ الحوار بين التجربـة الصوفية والقرآن الكـريم، وكأن كُلّاً منهما يُفسر الآخـر، مع كون التأويل الصوفي لا يخـل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النص مـن الأخبار الموثوقة وأسبـاب النزول، بل يبقـى على ظاهره، ويستنبـط عنه معنى من المعاني الخفيـة المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى؛ لذا يُعـدُّ التأويل المنهج الأمثـل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصـوفي وأفكاره تتفق مع القـرآن تارة، وتارة باستنباط بعض من آرائـه وأفكاره مـن نصوصه، لوقوفـه بفضل المجاهـدة النفسية على معـارف وأسـرار النصوصـص ومعانيها. فابـن عربي يتفق مـع ما يرى المتصوفـة في "أنّ الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجابٌ يمنع من الوصـول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك، والمشاهـدة ترفع الظن وتزيل الشك "[٣٧]. ولهذا قيل: "عن التصوف" علم الإشـارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفـات الأسرار لا يمكن العبـارة عنها على التحقيق بل تعلـم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلّا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات "[٣٨].

ويعدُّ ابن عربـي أحد أبرز متصوفة التأويـل الرمزي الإشاري، إن لم يكن شيخهـم أيضاً؛ إذ نما وتطـور لدى ابن عربي في (الفتوحات المكيّة)[٣٩] و(فصوص الحكم) والرسائل وخصوصاً في (كتاب الإسرا) حيـث عرض واقعة الإسـراء الفردية عرضاً يكشف فيـه عن مشاركة الصـوفي للنبـي في ذوقها[٤٠]. فقـال بصدد هذا التأويل مـا نصه : إن "العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معـاني كتابه وإشارات خطابه ... لمـا كان الأمر في الوجود علـى ما سبـق به في العلـم القـديم، عـدل أصحابنـا إلى الإشارات،

فكلامهم، في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة، ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقديرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه، كما لم يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم، فعلمُه سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾×؛ يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم، فكل آية منزلة لها وجهان : وجه يرونه في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في نفوسهم في ذلك أنه تفسير ... وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى، فإن الله كان قادراً على تخصيص ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم".

"فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلّا بالتعلم، وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى : ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾×، فإنه القائل : ﴿أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾×، وقال تعالى : ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾×، فهو سبحانه معلم الإنسان، فلا نشك أن أهل الله هم ورثة الرسل عليهم السلام، والله يقول في حق الرسول :﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾×، وقال في حق عيسى ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾×، وقال في حق الخضر صاحب موسى عليهما السلام (وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا)× . فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالوا: إن العلم لا يكون إلّا بالتعلم. وأخطؤوا في اعتقادهم أن الله لا يعلم من ليس بنبي ولا رسول، يقول الله "﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾×، وهي العلم، وجاء بـ(من) وهي نكرة".

"ولما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه، كان تنزيل الفهم علـى قلوب بعض المؤمنين به، فالأنبياء عليهم السلام ما قالت على الله مـا لم تقل لهـا، ولا أخرجت ذلك من نفوسهـا ولا من أفكارها، ولا تعلمـت فيه، بل جاءت من عنـد الله، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾×، وقال فيـه أنه ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾× وإذا كانَ أصـل المتكلم فيه من عند الله، لا من فكـر الإنسان ورؤيته، فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسـوم، فيكون شرحه أيضاً تنزيـلاً من عند الله على قلوب أهل العلم كما كان الأصل".

"والفيض الإلهـي والمبشرات ما سدّ بابها، وهي من أجزاء النبوة، والطريق واضحة، والباب مفتوح، والعمل مشروع، والله يهرول ليلة مـن أتي إليه يسعـى، وما يكون من نجوى ثلاثـة إلّا هو رابعهم، وهو معهـم أينما كانوا، فمن كان معك بهذه المثابة من القرب- مع دعواك العلـم بذلك والايمان به- لِـمَ تترك الأخـذ عنه والحديث معه، وتأخذ عن غيره ولا تأخذ عنه فتكون حديث عهد بربك؟"(٤١).

وفي قولـه سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾× أراه يقـول: "إنه لما أدركته الفطرة التي لابد منها لكل داخل في الطريق، وتحكمت فيه، رأى الحق سبحانـه، فتلا عليه هاتين الآيتين، قال: فعلمـت أني المراد بهذه الآية، وقلت: ينبه بما تلاه علينا على التوفيق الأول الذي هدانا الله به على يد عيسى وموسى ومحمد سلام الله عليهم جميعهم، فإن رجوعنا إلى هذا الطريـق، كان بمبشرة على يد عيسى وموسـى، ومحمد عليهم السلام. (بـين يدي رحمته) وهي العناية بنا (حتـى إذا أقلت سحاباً ثقالاً) وهو

تـرادف التوفيق ﴿فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ وهو أنا ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وهـو ما ظهر علينا من أنوار القَبُول، والعمل الصالح، والتعشق به، ثم مثل فقال: (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) يشير بذلك إلى خبر ورد عـن النبي صلى الله عليـه وسلّم في البعث - أعني حشر الأجسام - مـن أن الله يجعل السماء تمطر مثـل مني الرجال. الحديث. ثم قال: (والبلـد الطيب يخـرج نباته بإذن ربه) وليس سـوى الموافقة والسمع والطاعة لطهـارة المحل (والذي خبث) وهو الـذي غلبت عليه نفسه والطبع، وهو معتني بـه في نفس الأمر (لا يخرج إلّا نكداً) مثل قوله: "إن لله عبـاداً يقـادون إلى الجنة بالسلاسل" وقولـه في الآية من سورة الرعـد ﴿لِلَّهِ يَسْجُدُ مَـن فِي السَّمَـاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًـا﴾× فقلنا طـوعاً يا إلهنا"(٤٢).

ولقولـه سبحانه: (ومـن يعظم شعائر الله فإنها مـن تقوى القلوب لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق)× أجدُ أن ابن عربي يـؤول (شعائر الله) "فيقول: شعائر الله أعلامه، وأعلامه الدلائل الموكلـة إليه"، ويؤول قوله: (ثم محلهـا إلى البيت العتيق) "فيقول: (ثم محلهـا إلى البيت العتيق)، وهو بيت الإيمان عند أهل الإشارات، وليس إلّا قلب المؤمن الذي وسع عظمة الله وجلاله "(٤٣).

وفي قوله عزّ وجلّ: (يأبني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخـرة) × أجدُ ابن عربي يؤول قوله سبحانه: (فتكن في صخرة)، فيقـول: "أي عند ذي قلب قاسٍ لا شفقة له على خلق الله. قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾×(٤٤).

وينهـج ابن عربي أيضاً نحو التأويـل العقلي الفلسفي، وهو تأويل كل من أقام تصوفه علـى مباحث نظرية وأفكار فلسفية، فكان بديهياً أن ينظـر إلى القرآن نظرة تنسجم مع أفـكاره وتتفق من نظرياته؛ على

الرغـم من صعوبة إيجاد كل ما يتفق مع هذه الأفكار وتلك النظريات في القرآن بشكل واضـح وصريح، لأن القرآن أنزل لهداية بني البشر، لا لإثبات فكرة، أو ترسيخ نظرية. ومع ذلك فإن ابن عربي- وانطلاقاً مـن حرصه على أفـكاره ونظرياته- يسعـى إلى إيجاد مـا يستند إليه ويشهـد له في القرآن حتى يبتعـد في فهمه الآيـات القرآنية عن معناه الأصلي، ويبتعد في شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد.

وإني أرى أن التأويـل العقلي الفلسفي يبعد القرآن عن هدفه الرامي إليه في سوره وآياته، تحقيقاً لهدف الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته علـى أساس كتـاب الله، وبناء تصوفـه وعلى وفق ذلـك الهدف وبما يعـزز فلسفته الصوفية. ومع ذلك فقد قُبلت تأويلات المتصوفة العقلية الفلسفيـة على أساس ما تحتمله الآيـة القرآنية، طالمـا أنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه.

ويعـدُّ ابن عربـي أوسـع وأدق وأعمق من غيره، نظـرةً إلى القرآن الكـريم من خـلال التأويل العقلـي الفلسفي، بل هو شيـخ هذا النهج في التأويـل، لدعم نظريته الصوفية الفلسفيـة في وحدة الوجود، كما يلاحظ في مؤلفيـه (الفتوحات المكيّة) و(فصوص الحكم)؛ فهو تارة يتطرّف في المدلول الحقيقي للآية القرآنية لدى شرحها بما يتفق ونظريته في وحـدة الوجـود[٤٥]، وتارة ينحو منحى فلسفـة الفيض (الصدور) الإسلاميـة ممثلة بأبي نصر الفارابـي (ت٣٣٩هـ) وأبو علي الحسين بن سينا (ت٤٢٨هـ) وشهاب الدين السهـروردي المقتول (ق٥٨٧هـ)[٤٦]، وتـارة ينتـزع مـن تأويل الآيـة القرآنيـة منهجاً عقليـاً مجرداً من المشاهد المحسوس، وهو ما يُلاحـظ في تأويل قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾×.[٤٧]

ويـؤول ابـن عربي بعضـ الآيـات القرآنية بمـا يتفـق والنظريات

الفلسفيــة الكونية، ففي قوله عزّ وجــلّ : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنفُسُكُمُ... وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾×، يقول ابن عربـي: "والظاهـر أن جبرائيل هو العقل الفعّـال، وميكائيل هو روح الفلــك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكليــة الموكلة بأرزاق العباد، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكليـة الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هــو روح الفلك السابع الموكل بــالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفســه أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله تعالى"(٤٨).

وعــن قوله عزّ وجلّ في شــأن إدريس عليه السلام: (ورفعناه مكاناً عليـا) × أجدُ أن ابن عربي يقول: "وأعلــى الأمكنة المكان الذي تدور عليــه رحى عالم الأفــلاك، وهو فلــك الشمس، وفيه مقــام روحانية إدريــس، وتحته سبعة أفــلاك، وفوقه سبعة أفــلاك، وهو الخامس عشر "... ثــم ذكر الأفلاك التي تحته والتي فوقه، ثم قال: "وأما علو المكانة فهــو لنا، أعني المحمديين كما قال تعالى: ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾× في هذا العلو، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة "(٤٩).

وفي قولــه سبحانه : ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾×، يقــول ابن عربي :"مــرج البحرين "بحر الهيــولي الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات "يلتقيان" في الوجــود الإنساني "بينهما برزخ" هو النفــس الحيوانية التي ليست في صفــاء الروح المجردة ولطافتها، ولا في كــثرة الأجساد الهيولانية وكثافتهــا "لا يبغيــان "لا يتجــاوز أحدهما حده فيغلــب على الآخر بخاصيته، فلا الروح يجــرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا

البدن يجسد الروح ويجعله مادياً ... سبحان خالق الخلق القادر على ما يشاء"(٥٠).

يبـدو لي أن تأويل ابن عربـي لما تقدم من آيـات قرآنية، ينحو فيها منحـى فلسفة الفيضـ (الصـدور)، وعلى وفق ما ظهـرت في الفكر الفلسفي في الإسـلام لدى الفارابي وابن سينـا وفلسفة السهروردي المقتول الصوفية.

وأجدُ أن ابن عربـي يتأثر في تأويله للقرآن الكريم بنظريته الصوفية الفلسفيـة (وحدة الوجـود)، ساعياً إلى شرح الآيـات القرآنية بما يتفق وهـذه النظرية، مما يؤدي به إلى الخروج عن المدلول الحقيقي للآية كما أرادها الله سبحانه.

فلدى تأويله لقوله عـزّ وجلّ: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلا﴾× يقول: "أي شيئـاً غيرك، فإن غـير الحق هو الباطـل، بل جعلته أسمـاءك ومظاهر صفاتك (سبحانك) تنزهك أن يوجد غيرك، أي يقارن شيء فردانيتك أو يثني وحدانيتك "(٥١).

وفي تأويله لقوله عزّ وجلّ: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾× أجدُ ابـن عربي يقول : "وادخلي جنتي التي ستري، وليست جنتي سواك، فأنت تسترني بذاتـك الإنسانية فلا أعرف إلّا بك، كما أنك لا تكون إلّا بي فمن عرفك عرفني، وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف، فإذا دخلت جنتـه دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفـة أخرى، غير المعرفة التي عرفتهـا حين عرفت ربك بمعرفتك إياهـا، فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت، ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنت، فأنت عبد رأيت رباً، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد، وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد .."(٥٢).

وفي تأويله لقوله عزّ من قائل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾

× قــال ابــن عربي: "تحقيق هذا الذكر أن النفــس لا تزكو إلّا بربها، فبه تشريف وتعظيم في ذاتها، لأن الزكاة ربو، فمن كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه، والصورة في الشاهد صورة خلق، فقد زكت النفس من هــذا نعته، وربت وأنبتــت من كل زوج بهيــج، كالأسماء الإلهية لله. والخلق كله بهذا النعت في نفس الأمر، ولولا أنه هكذا في نفس الأمر مــا صح بصورة الخلق ظهور ولا وجود، لذلك خاب من دساها، لأنه جعــل ذلك فتخيل أنه دسهــا في هذا النعت، وما علــم أن هذا النعت لنفســه نعت ذاتي لا ينفك عنــه ويستحيل زواله، لذلك وصفه بالخيبة حيث لم يعلم هذا، ولذلك قال (قد أفلح) ففرض له البقاء، والبقاء ليس إلّا الله، أو لما كان عند الله، وما ثم إلّا الله، أو ما هو عنده، فخزائنه غير نافدة، فليس إلّا صورة تعقب صوراً "(٥٣).

كذلــك أجدُ في تأويــل ابن عربي لبعضــ الآيــات القرآنية منهجاً مجــرداً منتزعاً من المشاهد المحسوس، فمثلاً عند نظره لقوله عزّ وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّـمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ، وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَــا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾× . قال ابن عربي ما نصه : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ علــى أي قلب نزل ﴿خَلَـقَ الْإِنسَانَ﴾ فعين له الصنف المنــزل عليه ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ أي نزل له البيان فأبان عن المراد الذي في الغيب ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ ميزان حركات الأفلاك ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ لهذا الميزان، أي مــن أجل هذا الميــزان، فمنه ذو ساق وهو الشجر، ومنه ما لا ساق له وهو النجم، فاختلفت السجدتان . ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا﴾ وهي قبة الميزان ﴿وَوَضَــعَ الْمِيــزَانَ﴾ ليزن به الثقلان ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ بالإفراط والتفريط من أجل الخســران ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ مثــل اعتدال نشأة الإنسان، إذ إن الإنسان لســان الميزان ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ أي لا تفرطوا بترجيح إحــدى الكفتين إلّا بالفضل. وقال تعــالى: (ونضع الموازين بالقسط)×

فأعلم أنه ما من صنعة ولا مرتبة ولا حال ولا مقام إلّا والوزن حاكم عليه علماً وعملاً، فللمعاني ميزان بيد العقل يسمى المنطق، يحوي على كفتين تسمى المقدمتين، وللكلام ميزان يسمى النحو يوزن به الألفاظ لتحقيق المعاني التي تدل عليه ألفاظ ذلك اللسان، ولكل ذي لسان ميزان وهو المقدار المعلوم الذي قرنه الله بإنزال الأرزاق فقال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾×، ﴿وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ﴾× وقد خلق جسد الإنسان على صورة الميزان، وجعل كفتيه: يمينه وشماله، وجعل لسانه، قائمة ذاته، فهو لأي جانب مال، وقرن الله السعادة باليمين، وقرن الشقاء بالشمال، وجعل الميزان الذي يوزن به الأعمال على شكل القبان ولهذا وصف بالثقل والخفة، ليجمع بين الميزان العددي وهو قوله تعالى « بحسبان » وبين ما يوزن بالرطل، وذلك لا يكون إلّا في القبان، فلذلك لم يعين الكفتين، بل قال : فأما من ثقلت موازينه .. في حق السعداء، وأما من خفت موازينه. في حق الأشقياء، ولو كان ميزان الكفتين لقال: وأما من ثقلت كفة حسناته فهو كذا، وأما من ثقلت كفة سيئاته فهو كذا. وإنما جعل ميزان الثقل هو عين ميزان الخفة كصورة القبان، ولو كان ذا كفتين لوصف كفة السيئات بالثقل أيضاً إذا رجحت على الحسنات، وما وصفها قط إلّا بالخفة فعرفنا أن الميزان على شكل القبان "(٥٤).

وأجدُ تأثر ابن عربي بفلسفته في وحدة الوجود بشكل واضح وصريح عندما عرض له قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾× فقال: "... إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين، والذين عبدوا غير الله قربة إلى الله، فما عبدوا إلّا الله، فلما قالوا: ما نعبدهم إلّا ليقربونا إلى الله زلفى فأكدوا ذكر العلة، فقال الله لنا: إن إلهكم والإله الذي يطلب المشرك القربة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به واحد، كأنكم ما اختلفتم في أحديته. فقال: وإلهكم، فجمعنا وإياهم إله واحد، فما أشركوا إلّا

بسببه فيما أعطاهم نظرهم. ومن قصد من أجل أمر ما فلذلك على الحقيقة هو المقصود لا من ظهر أنه قصد، كما يقال: من صحبك لأمر أو أحبك لأمر ولى بانقضائه، ولهذا ذكر الله أنهم يتبرؤون منهم يوم القيامة، وما أخذوا إلّا من كونهم فعلوا ذلك من نفوسهم، لا أنهم جهلوا قدر الله في ذلك، ألا ترى الحق لما علم هذا منهم كيف قال: وإلهكم إله واحد؟ ونبههم فقال: (قل سموهم) فيذكرونهم بأسمائهم المخالفة أسماء الله، ثم وصفهم بأنهم في شركهم قد ضلوا ضلالاً بعيداً، أو مبيناً، لأنهم أوقفوا أنفسهم في الحيرة، لكونهم عبدوا ما نحتوا بأيديهم، وعلموا أنه لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنهم من الله شيئاً، فهي شهادة من الله بقصور نظرهم وعقولهم. ثم أخبرنا الله أنه قضى ألاّ نعبد إلّا إياه بما نسبوه من الألوهية لهم أي جعلوهم كالنواب لله والوزراء، كأن الله استخلفهم، ومن عادة الخليفة أن يكون في رتبة من استخلفه عند المستخلف عليه، فلهذا نسبوا الألوهية لهم ابتداء من غير نظر فيمن جعل ذلك. وقول من قال: أجعل الآلهة إلهاً واحداً إنما كان من أجل اعتقادهم فيما عبدوه أنهم آلهة دون الله المشهود له عندهم بالعظمة على الجميع، فأشبه هذا القول ما ثبت في الشرع الصحيح من اختلاف الصورة في التجلّي، ومعلوم عند من يشاهد ذلك أن الصورة ما هي هذه الصورة، وكل صورة لا بد أن يقول المشاهد لها: أنها الله. لكن لما كان هذا من عند الله، وذلك الآخر من عندهم أنكر عليهم التحكم في ذلك، كما ثبت في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾× هذا حقيقة، فوجه الله موجود في كل جهة يتولى أحد إليها، ومع ذلك لو تولى الإنسان في صلاته إلى غير الكعبة مع علمه بجهة الكعبة لم تقبل صلاته، لأنه ما شرع له إلّا استقبال هذا البيت الخاص بهذه العبادة الخاصة، فإذا تولى في غير هذه العبادة التي لا تصح إلّا بتعيين هذه الجهة الخاصة، فإن الله يقبل ذلك التولي، كما أنه

لو اعتقد أن كل جهة يتولى إليها ما فيها وجه الله لكان كافراً وجاهلاً، ومع هذا فلا يجوز لـه أن يتعدى بالأعمال حيث شرّعها الله، ولهذا اختلفت الشرائع، فما كان محرماً في شرع ما، حلله الله في شرع آخر، ونسخ ذلك الحكم الأول في ذلك المحكوم عليه بحكم آخر في عين ذلك المحكوم عليه، قال الله تعالى : ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾× فما نسخ من شرع وأتبعه من اتبعه بعد نسخه: فذلك المسمى هوى النفس الذي قال الله فيه لخليفته داود ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾× يعني الحق الذي أنزلته إليك ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾× وهو ما خالف شرعك (فيضلك عن سبيل الله)× وهو ما شرّعه الله لك على الخصوص . فإذا علمت هذا وتقرر لديك، علمت أن الله إله واحد في شرع عيناً، وكثير صورة وكوناً، فإن الأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه، وكلها حق ومدلولها صدق، والتجلّي في الصور كثيرة أيضاً لاختلافها، والعين واحدة، فإذا كان الأمر هكذا فما تصنع؟ أو كيف يصح لي أن أخطئ قائلاً؟ ولهذا لا يصح خطأ من أحد فيه، وإنما الخطأ في إثبات الغير وهو القول بالشريك، فهذا القول بالعدم، لأن الشريك ليس ثم، وذلك لا يغفره الله، لأن الغفر ستر، ولا يستر إلّا من له وجود، والشريك عدم فلا يستر. فهي كلمة تحقيق ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾× لأنه لا يجده، فلو وجده لصح وكان للمغفرة عين تتعلق بها، وما في الوجود من يقبل الأضداد إلاّ العالم من حيث ما هو واحد، وفي هذا الواحد ظهرت الأضداد، وما هي إلّا أحاكم عين الممكنات في عين الوجود التي بظهورها علمت الأسماء الإلهية المتضادة وأمثالها "(٥٥).

ولدى قوله عزّ وجلّ: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ ×، قال ابن عربي: "لأنه لا ينطق إلّا عن الله، بل لا ينطق إلّا بالله، بل لا ينطق إلّا الله منه فإنه صورته "(٥٦).

يتضحُ لي، من خلال تتبع اللغة التأويلية لابن عربي، مقدرته الدقيقة والعميقة على البرهنة بما تخفيه الآية القرآنية من معنى باطن ينكشف له في وقت الوجد؛ وتثبيت حقيقة كون القرآن نبعاً فياضاً لا تنفد حقائقه الإلهية. وعليه فإن التأويلات الصوفية لابن عربي قد تبدو غريبة للوهلة الأولى، بما تكشفه من معانٍ، لكنها ليست تبديلاً للمعنى الأصلي للآية. لذا أرى أن التأويلات مهما تعددت وتنوعت فهي من ثمّ تعكس موقفاً ذاتياً محضاً يتحدد بما يمتلكه ابن عربي من مواهب واستعدادات روحية، جمع فيها ولاقى بين الإشارات الخفيّة والمعاني الإلهامية.

-٣-

لقد بحث ابن عربي في المعرفة الصوفية بما يوافق ذوقه وحاله وتجربته، فوصل إلى مرتبة (العارف)، كون المعرفة الصوفية، توضح مرتبة ومقام الصوفي المعرفيين طالما تعلقت به بحكم الضرورة. وبلوغ مقام المعرفة يعني امتلاك ابن عربي لنهج عام موحد يسلك نحو تحقيقه والوصول إليه، من خلال الزهد بوصفه مضموناً وقطع العلائق بالدنيا معنى وسلوكاً، إذ بهذا النهج تتحقق المعرفة الصوفية وفي الوقت نفسه يعدُّ مقدمة صادقة نحوها.

في الوقت الذي يفرق فيه ابن عربي بين العلم والمعرفة، حينما ينظر إلى العلم بأنه علمُ الألوهية، وعلمُ الذات، وعلمُ نسبة الألوهية إلى الذات، وكل علم لا يلزم منه العلم بالآخر؛ بينما يعدُّ مدار المعرفة لهذه العلوم الثلاثة، وهي المعرفة الحقيقية به سبحانه، جاعلاً من العلم ابتداء للمعرفة(٥٧). يفهم من موقف ابن عربي أن صفة العلم هي عينٌ للذات الإلهية(٥٨). في الوقت الذي يرى في العلم الإلهي علماً غير

متناهٍ وقـديم[٥٩]، وينفرد في إلغاء صفة الجهل عـن العلم الإلهي جملة وتفصيـلاً[٦٠]. بينمـا مضمون العلم الإلهي لديـه هو(الوجود) لتفسير وجـود الموجودات[٦١]. ولكن ذلك لم يمنعه من النظر إلى العلم الإلهي من منظور التجربة الصوفية كونه تذكراً لمشهد الميثاق[٦٢].

ومن جانـب آخر فإن ابن عربي يميز بين العالم والعارف من خلال تعريفهما، فالعـالم هو من أشهدهُ الله سبحانه ألوَهيته، "ولم يظهر على حال" فصارَ "العلَم حاله"، في حين العارف هو من أشهدهُ الله سبحانه عليه "فظهرت الأحوال على نفسه" فحاله المعرفة[٦٣].

والعـارف في الفكر الصوفي هو من عـرف الله عزّ وجلّ معرفة به ومنه وعنه وله سبحانه. والمستمد أصلاً من تجربة معرفية ومعاناة حقيقية للمعرفة الصوفية، فكان سبب تسميـة الصوفي العارف بـ(العارف). وهو لدى ابن عربي "من يرى الحق ... عين كل شيء"[٦٤].

وممـا تقدم؛ فإن معرفـة الله عزّ وجلّ معرفة مباشـرة– كونه حقيقة تعـرف– موضوعاً للمعرفة في الفكـر الصوفي، إذ تبحث هذه المعرفة إمـا بالبرهان وإما بالشهود والعيان، وتعرف إما بالقلوب والنفوس أو بالعقـول. وهو ما تشير إليه، وتدل عليه وتعبر عنه تصريحات الصوفية ونصوصهـم وأقوالهـم ومنهـم ابن عربـي[٦٥]. ويرى ابـن عربي أن تحقـق المعرفة بالله تتـم عبر صفات السلب أي "نفـي ما لا يجوز عليه سبحانـه"[٦٦] "لا من حيث الإثبـات "وهو ما تعرفه العقول من وجود الله[٦٧].

ويعدّ ابن عربي من المتصوفة الذين جعلوا من القلب مصدر معرفته سبحانـه، منطلقاً من قـول رب العزة في الحديث القدسـي: "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعنـي قلب عبدي المؤمن "[٦٨]. للدلالة على وسع الحق لحقيقة القلب، ووسـع القلب لمعرفة الحق[٦٩]. ويتخذ ابن عربي من

الاستعـداد الروحي شرطاً لتحقق المعرفة في القلب، فبه تتم معرفة "أسرار الغيوب "وتقبل "تنزلات الغيوب"(٧٠). فهو قلب إذن بما يحمل من معرفة إلهية(٧١). وهو في الوقت نفسه موضع مكاني ومحل له سبحانه تسكن فيه معرفتـه(٧٢). وحياة القلب أصلاً في معرفة الله وبه وإليه وله(٧٣). في مقابل إقرار ابن عربي بعجز العقل عن بلوغ كنه معرفة الله عزّ وجلّ(٧٤).

فـالله لا يُعرف بالعقل إذ لا دليل له منـه عليه(٧٥). ولكن ذلك لم يحل دون بحثـه في ماهيـة العقل ومراتبـه للوصول إلى تحديـد العقل العارف لله(٧٦). لهذا فإن ابن عربي يربط بين العلم والعقل من جانب، وبين المعرفة والقلـب من جانب آخر، من خـلال التمييز بينهما. فالعلم مظهر العقل، وهو ما يظهر للعقل من أدلة للأمر المراد بالعلم به، بينما المعرفة هي معرفة الله عزّ وجلّ ومكانها القلب(٧٧).

ويتوقف ابن عربي لدى مفهوم البصيرة الصوفية التي هي لطيفة ربانية مدركة باطنـة صادقة، تنكشف لها الحقائـق واضحة بعد زوال الحجب عنها. فهـي (النور) لدى بعض المتصوفة (٧٨) وهـي (القلب) لدى البعض الآخـر (٧٩)، بينما هي (العين) لدى ابـن عربي. فقد لاحظتُ عبارة "عين البصيرة "في الفكر الصوفي كتعبير عن البصيرة الصوفية، بدلالة انكشاف الحقائق للصوفي فيشاهدها بعين البصيرة الباطنة كما يشاهد المحسوسات بالعين الباصرة الظاهرة(٨٠). لذلك صرّح ابن عربي بأن الصوفي يرى الحق في الدنيا بالبصيرة، وسيراه في الآخرة بالبصر(٨١). في الوقت الذي وردت فيـه هذه الدلائل الثلاثة مرتبطة معاً في تعبـير ابن عربي: "وله القلب ... عين بصيرة ... تنظر بالنور الذي يهدي به "(٨٢).

ومـن جانب آخر فإن المعرفـة الصوفية (معرفة الله) لدى ابن عربي هـي معرفة ذوقية تـارة، وتارة هي معرفـة كشفية، وتـارة هي معرفة إلهاميـة. فالمعرفـة الذوقية المستمـدة تسميتها من مصطلـح (الذوق)

الصوفي وهـو "أول مبادئ التجلّيات الإلهيـة "[٨٣] لدى لابن عربي. وهـي معرفة ناتجة عـن التجلّي الإلهي في قلب الصـوفي، تغمر نفسه وكيانه، فيجدها حساً ويدركهـا ذوقاً[٨٤]، لذلك لا تدخل تحت حد، ولا يقـوم عليهـا دليل، إلّا لمن ذاق وعرف هو مـن يصف ويعبر، لأنه كوشف، فشاهد[٨٥].

أستنتجُ إذن، أن المعرفـة الذوقية هي معرفة قلبية تنهض على التأمل الباطنـي، والتذوق المباشـر للمعارف الربانية، لا استـدلال منها، ولا برهنة عقلية عليها. إلى جانب تأملي في النصوص الصوفية لابن عربي عـن الذوق والمعرفة قادتنـي إلى وجوب التفريـق والتميز بين الذوق كحال (تجربة) للصوفي وبين الذوق (كمعرفة) حاصلة له نتيجة لحاله. ومكننـي القـول: إن النصوص الصوفية تعتمد (الـذوق) كمصطلح وحال أكثر مما تفصح عنه كمعرفة ومضمون.

ويعـدُّ ابن عربي الذوق علماً (العلم الذوقـي) وهو العلم الصحيح "لا عـن فكر "بل عن قـوى، انطلاقاً من قوله عـزّ وجلّ في الحديث القدسـي: (كنتُ سمعه وبصـره) والسمع والبصر قوى للصوفي، وكل "ما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلاً "[٨٦].

وأمـا المعرفة الكشفية فهي المعرفـة المستمدة من المصطلح الصوفي (الكشـف). إذ يحدد ابن عربي دلالـة المشاهدة للمعرفة الكشفية عبر إقـرار الصلة الارتباطية الوثيقة بينهما، والتعبير عن هذه الصلة بصورة صريحـة في تجربتـه الصوفية. ويـرى فيها دليلاً على اقـتران الكشف بالمشاهـدة، وعلـى أن الكشف يـؤدي إلى المشاهـدة[٨٧]. ومع ذلك فهـو يضع حدوداً فاصلـة لإقرار الفرق والتمييز بـين المعرفة الكشفية والمشاهـدة الصوفيـة. ففي المعرفـة الكشفية يـدرك الصوفي الموجود الحقيقي المطلق (الله) مع "المعاني المتمثلة للحقائق الإلهية" إدراكاً معنوياً

(شعوريـاً)، بعد رفـع الحجب الحائلـة دونه بالمجاهــدة والرياضة مع التخلّـي عن كل شيء في سبيله. وفي المشاهدة الصوفية يدرك الصوفي الماهية الموضوعية للحقائق الإلهية إدراكاً موضوعياً. لذا يعد الكشف لديـه أكمل من المشاهــدة. ويعد الكشف في الوقــت نفسه هو منهج المعرفــة الممكنة لإدراكه سبحانه في الحياة الدنيا[٨٨]. إلى جانب ما سبق تفـرّد ابن عربي في رؤيته للكشف الصوفي وما يؤدي إليه من معارف وعلـى وفق تعلقاته، فهو تـارة كشف عقلي (نظـري)، وتارة كشف نفساني، وتارة كشف روحاني، وتارة كشف رباني[٨٩]. وبذلك تصبح المعرفـة الكشفية لديه هي المعرفة الحقة[٩٠]. مما يدل على تميز ابن عربي في الدلالـة عليها والنهج المؤدي إليها، وفقاً لحاله وذوقه وتجربته، وفي تعبيره عنها.

يرى ابن عربي القلب موضوع الكشف الصوفي بحضور ما يستتر علـى الفهم فيــه "وكأنه رؤى عين"[٩١]. وفي الوقــت نفسه دلالة على كــون هذه المعرفة هي معرفــة إيمانية كونها عطاء ربانيــاً ذاتياً لا معرفة فكريــة[٩٢]. لذا فهي أعلى معرفة لديه وليسـت أعلى منها معرفة طالما تحققــت بالكشف[٩٣]. ويتضح كذلك لدى ابــن عربي حينما يقر بأنه سبحانــه يطلع الصوفي كشفاً على حقائـق الأشياء[٩٤]، بنور في القلب مستمــد من نور الذكــر الدائم لــه سبحانه في كل حــال[٩٥]. وهكذا يصبــح الله سبحانه هو الفاعل الحقيقي لهذه المعرفة من وجهة نظر ابن عربي[٩٦].

بينمــا المعرفة الإلهاميــة هي معرفة دالــة على النهــج التوفيقي بين الحقيقة والشريعة لدى ابن عربي، على الرغم من كونه قد أوجز الكلام فيهــا؛ لأنه سبحانه لا يلهم نفس الصوفي بمــا هو مضاد لشريعته، ومن ثــمّ فإن الإلهام مصاحب بالضرورة لــ "الفضيلة والكمال" واستقامة الأخلاق[٩٧].

على أن تحقق المعرفة الصوفية في نفس الصوفي، سواء أكانت معرفة ذوقية أو معرفة كشفية أو معرفة إلهامية، يقتضي منه تحديد ماهية النفس في تجربته، طالما عدت التجربة نهجاً خاصاً للنفس الصوفية نحو الله عزّ وجلّ، مؤسساً على المنطلق المعرفي في معرفة النفس معرفة الرب. فهي إذن النفس العارفة به سبحانه. ومعناها لدى ابن عربي هو الإنسان بالحقيقة، أي النفس أو الذات. هي "جوهر فرد"، روحاني بسيط، قائم بالذات له قدرة من الكمال والسمو ما دامت مخلوقة على صورة الإله. وعليه فقد جبلت على معرفة الله سبحانه. هذه المعرفة المتأتية من كمال استعداد النفس المعرفي، إذ بسموه سمو النفس عبر تحقيق معرفة الرب. ولذلك يصبح الإنسان خليفة الله في الأرض مادامت نفسه صورة إلهية. وهي النفس الناطقة المحققة لمعرفة الله.بما تمتاز به من قدرة على التفكير والتدبير والادراك والروية[٩٨]. هذا هو التصور الصوفي للنفس لدى ابن عربي، في حين يبدو التصور الفلسفي في نظرته إلى النفس من خلال تعداده قوى هذه النفس وموضع كل قوة منها، ويحصرها بتسع قوى، وهي: القوة الذاكرة والعاقلة والغضبية والمفكرة والوهمية والخيالية والحسية والمصورة والناطقة[٩٩]. مما يدل على مزج ابن عربي في تجربته الصوفية وفكره، بين التصورين الصوفي والفلسفي للنفس.

ومن جانب آخر فإن الارتباط الوثيق بين معرفة النفس ومعرفة الرب يرتكز لدى ابن عربي، على قوله (صلى الله عليه وسلّم): (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[١٠٠]. لبيان أن معرفة الله تتحقق عن طريق معرفة الغرض من الخلق القائم في الكنز المخفي[١٠١]، وأن الإنسان هو "العالم الأصغر" و"على صورة الرحمن"، لذا انطوت فيه أسرار الكون. ففي معرفته لنفسه معرفة لله (العلة الأولى)[١٠٢]. وإلّا –وعلى

وفــق دلالة الضد – فهو جاهل بنفسه وربه[١٠٣]. وهكذا تصبح معرفة النفســ طريقاً إلى معرفة الرب، لأن من عرف نفسه حق المعرفة، لا بد من أن يعرف ربه كذلك حق المعرفة.

فابــن عربــي إذن يجعــل من "معرفــة الإنسان بنفســه مقدمة على معرفتــه بربه" ويجعل من "معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه "[١٠٤]. ويتضمن منظوره المعرفي، من وجهة نظري، دلالة الوحدة الوجودية، حينما يُقرُّ أن النفس ليست "بغير لهوية الحق"، بل "عين الهوية" [١٠٥]

وهكذا تعد معرفة النفس لله والمتحققة "بكشف ما وراء الحجب... والفناء في مصدرها" [١٠٦] مرتبة معرفية لا يتم كمالها إلّا بمعرفة الرب، ودليــلاً على تعلق معرفــة الله بمعرفة النفس، لأن تحقــق التعلق المعرفي للصــوفي مرتبط بما وصل إليه من الأحوال واجتاز من مقامات، مع ما تمتع به من استعداد وعقل وإيمان[١٠٧].

وإذن فــإن هذه المعرفــة مرتبطة من وجهة نظر ابــن عربي بالميثاق القرآني مدلول الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[١٠٨]. إذ لاحظتُ التعبير المعرفي الضمني لدلالة الميثاق القرآني لدى ابن عربي عبر إقرار "العارف الرباني بالسبق الإلهي المحقق "[١٠٩].

الى جانب ما يبدو من صلة وثيقة بين المعرفة الصوفية والحب الإلهي لــدى ابن عربي متحققة من خلال الحديث القدسي: (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلق فبه عرفوني). فالحب الإلهي هو عين الحــب الإنساني من خــلال معرفة الوحدة الكاملــة في الأشياء، حيث يكــون العبد مظهراً للحق، والحق مظهراً للعبد. وعليه فالمعرفة والحب يظهران لدى ابن عربي في نظام صوفي واحد متناسق[١١٠].

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي يربط بين مفهوم الفناء والاتحاد

الصوفيين بمفهوم الحب الإلهي منطلقاً من كون الاتحاد بالله هدف الصوفي وغاية تصوفه لما فطر عليه الإنسان من حب إلهي. فالحب الإلهي أساس الاتحاد الصوفي والسبيل إلى معرفة الله. ولا يعني لدى ابن عربي تلاشي الصوفي شخصياً وعلى وفق ما كان متحققاً ومتعارفاً عليه لدى الصوفية العرفاء، ولكنه يعني التحقق من وجوده منوط بالله. لذا يبدأ الصوفي من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهي إلى الفناء المطلق في الله، هذا الفناء الذي يؤدي إلى اختفاء الصوفي وتلاشيه متحداً اتحاداً كاملاً بالله وهذا هو الاتحاد الروحاني الذي يتأتى عن الحب الإلهي، من وجهة نظر التجربة الروحية لا النظر المجرد. فالله هو الذات التي تبصر بعين الصوفي، ويصبح الصوفي إنساناً مستغرقاً في الله. وهكذا يكون الحب الإلهي الأساس الذي ينطلق منه الصوفي إلى الاتحاد بالله ويؤدي إلى معرفة الله(١١١).

-٤-

بحث ابن عربي في مفاهيم الوحدة والكثرة (الواحد والكثير) ومجالات ظهورهما، على الرغم من غلبة الطابع الفلسفي عليه في مقابل الطابع الصوفي. للدلالة على تأثره المباشر بالفكر الفلسفي ومباحثه من جانب؛ وعلى ما يعنيه الواحد في حياته الصوفية، والوحدة وما تتضمنه من أبعاد تمسه فكراً وتأملاً ونظراً، حالاً (تجربة ووجوداً، من جانب آخر.

و(الله) عزّ وجلّ هو (الواحد) لدى ابن عربي، وإلّا لم تثبت الوحدانية له، وإن ظهرت الموجودات (الكثرة) فإنما وجدت بوجوده، ولو لم يكن لم تكن(١١٢). وما يلفت النظر إلى ابن عربي ربطه بين الوحدة والكثرة بفكرة التثليث المسيحية وبالأرقام (الأعداد الفردية)،

أمـا فكرة التثليث فهو يربطهـا بالوحدة الإلهية عبر نوع من العلاقات الثلاثيـة تقوم على الذات الإلهيـة؛ الإرادة الإلهية والكلمة الإلهية. إذ هـي متحدة في الله سبحانه وهي واحـدة فيه. وهو يستند في ذلك إلى فكـرة العدد (٣) كأساس ميتافيزيقي لهذا التثليـث. فالعدد (٣) هو الأصل في الأعداد الفردية ذلك لأن العدد واحد لا تفسر به الكثرة في العالم. وهنا فإن العدد(٣) أقل الأعداد الداخلة في الكثرة[١١٣].

والواحد لدى ابن عربي من حيث الذات غير متكثر، ولكنه متكثر من حيث التجلّي في الصور المتعددة. للدلالة، من وجهة نظري، على ما يقيم من ارتباط بين المنظور الصوفي ممثلاً باصطلاح الجمع والتفرقة، وبين المنظور الفلسفي ممثلاً باصطلاح الوحدة والكثرة. فالجمع يؤدي إلى الكثرة والتفرقة تقـود إلى الوحدة[١١٤]. ومهما يكن فإن ابن عربي يؤسس بنيانه الفكري الأنطولوجي على دعامة أساسية هي أن الحقيقة الوجوديـة واحـدة في جوهرهـا، متكثرة عـبر تجلياتهـا وفيوضاتها. وبموجـب ذلك تتضـح الصلة بـين الواحد والكثير من خـلال إيجاد الواحد الحق الكثرة الوجودية (العالم والموجودات) منفصلة[١١٥].

ويـرى ابن عربي في دلالـة التوحيد؛ يكمـن الله سبحانه الواحد، وفي مضمونه الشيء الواحد، الموحد لنفسه بنفسه، وبموجبه تم التمييز بين الواحد (الواحدية) والأحد (الأحدية) في الذات الإلهية فيما بعد، وإطـلاق تسمية "الموحد" على كل من لا يرى إلّا الواحد (الله)، أي لا يرى الكثير (الكل) إلّا من حيث هو واحد أيضاً[١١٦].

ولهذا يقرر ابن عربـي أن الوجود كله حقيقة واحدة، هي الواحد الحق، وإن الكثرة الظاهرة مـن الصورة والتعينات، كثرة وهمية قضى بهـا حكـم العقل القاصـر. [١١٧] وعليـه فالكثرة الخارجية مـا هي إلّا مجالات كثيرة لحقيقة واحدة في جوهرها[١١٨].

وقد ألمحتُ إلى تمييز ابن عربي بين الأحدية والواحدية تعبيراً عن الوجود المحض من غير حساب نسبة، إشارة إلى معنى الأحدية، وفي ظهور الكثرة في الوحدة وظهور الوحدة في الكثرة إشارة إلى معنى الواحدية(١١٩). ووفقاً لهذا التمييز يبحث ابن عربي عن أبعاده المتمثلة بـ (الوجود) و(الوحدة)، ليثبت كون الوجود مرحلة مهمة بين التوحيد والوحدة، إذ ينبعث عن التوحيد ويسعى نحو الوحدة في حلقة دائرية يدور فيها على نفسه. في الوقت الذي يرى فيه ابن عربي الواحد ظاهراً في أعيان العالم، كظهور الواحد فيما يتناهى من الأعداد، وعلى وفق المنظور الرمزي الحسابي، وهو ما يتضح بأجلى صورة في اللغة الرمزية لابن عربي، عندما يشير إلى استناد العالم إلى الله كما تستند الأعداد إلى الواحد، والى ظهور الله في التعينات ظهوراً لا نهائياً كما يظهر الواحد في الأعداد كلها. وكان ابن عربي يدرك، كما أرى، وجه الإشكال في ابتداع الواحد البسيط أشياء كثيرة وكيفية انبثاث الكثرة من الوحدة، فيراها من أغمض المسائل في العلم الإلهي(١٢٠).

الأمر الذي جعل ابن عربي يقدم عرضاً مفصلاً لمشكلة المعدوم (الأعيان الثابتة في العدم) في مذهبه الفلسفي العام من طبيعة الوجود. والأعيان الثابتة في العدم يفسرها ابن عربي بألفاظها، بمعنى أن الأعيان هي الحقائق والذوات والماهيات، وهي تأتي كمرادفات للموجودات المحسوسة المتعينة، وإن الثبوت (الثابتة) فمعناه تحقق الأعيان، سواء في العالم الخارجي أم في الذهن. فالأعيان الثابتة في العدم (ماهيات الموجودات) حيث وجودها منذ الأزل في العلم الإلهي وهي الحق في تجلياته وظهوره في الوجود. وعليه فإن ابن عربي عندما يقول بقِدم العالم لم يقصد به وجوده الأزلي في العلم الإلهي القديم، السابق على وجوده المحسوس(١٢١).

ولا بد من القول إن الوجود في تصور ابن عربي يتحقق وفق مظاهر عدّة ودلالات مترادفة ذات طرفين (طبيعة ثنائية) في الظاهر، وإن هذه الثنائيات في حقيقة الأمر ما هي الاّ وجهان لحقيقة واحدة، إذ يشاهد في هذا التصور الوجود الواحد الحق الظاهر في كل مخلوق، بحيث لا يكون أحدهما مانعاً عن شهود الآخر. وهذ المظاهر الوجودية الثنائية، هي:

### الحق والخلق:

وهو أول مظهر ثنائي في تصور ابن عربي للوجود في فكره الصوفي، وضّحه بشكل جلي أثناء عرض مذهبه الصوفي في الوجود، إذ بيّن معاني مختلفة أوضح من خلالها العلاقة بين الحق والخلق، تلك المعاني التي صرح بها في قوله:

أقول بأنـي واحد بوجودي
وأني كثير في الوجود بجودي

ولا حد لله العظيم فإنه
نزيه وتنزيه الإله حدودي

وإني في خلق جديد بصورتي
ولست بخلق للحديث جديد

تمنيت من ربي مكملاً فقال
وجود الكون عين وجودي(١٢٢)

المطلق والمقيد:

يقرر ابن عربي أن لا موجود إلّا الموجود المطلق (الله) الواجب القائم بذاته، إذا نُظر إليه كونه ذاتاً مجردة عن تجلياته ومظاهر أسمائه. وأما إذا نُظر إليه (الله) بوصفه الحقيقة الوجودية من زاوية تجلياته ومظاهرها في الوجود الخارجي، كان وجوده سبحانه مقيداً[١٢٣].

هو النزيه الذي لا شيء يشبهه
وإن تقيد لي بالجسم والجسد

هو المقيد في الإطلاق صورته
فهو الكثير بكثر ليس عن عدد

لكنه نسب والعين واحدة
هوية دعيت بالواحد الصمد[١٢٤]

فوجوده عزّ وجلّ المجرد عن النسب والإضافات والمحدثات يجعله وجوداً مطلقاً، ووجوده عزّ وجلّ المقيّد يكون من خلال اتصاف ذاته بالصفات المختلفة للموجودات الخارجية، فوجوده هنا نسبي لكونه متعيناً في صور الموجودات والممكنات، متصفاً بالصفات التي يعبر من خلالها عن النسب والإضافات، ومع ذلك فإن صفاته سبحانه عين ذاته كما هي لدى المعتزلة من قبله[١٢٥]، فكانت الموجودات التي بها يكون تقيده سبحانه كلها صفات للحق وبهذا تبقى الحقيقة الوجودية واحدة وفي وجوده سبحانه مهما اختلفت أحكامها[١٢٦].

## الواجب والممكن:

أجدُ أن ابن عربي في إدخاله للواجب والممكن في نظرته إلى العلاقة بين الحق والخلق دلالـة على وضوح النهج الفلسفي لديه بشكل عام، والنهـج الفيضي (الصدوري) لديه بشكل خاص، متبعاً خُطا أبي نصر الفارابـي (ت٣٣٩هـ) وأبي علي الحسين ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، إن ما أدخلـه من مصطلحات ما هي إلّا مترادفات للحق والخلق؛ وكل منهم وجهان لحقيقة واحدة هي وجود الحق سبحانه(١٢٧).

فقـد نظر ابن عربـي إلى (الله) على أنه واجـب الوجود بذاته وكل مـا عداه من المخلوقات أو الموجـودات فقد عدّها ممكنات، أي ممكنة الوجـود بذاته. لكـن إمكان وجودها غير متحقـق بذاتها في الوجود الخارجـي إلّا من قبـل (الله) واجب الوجود. فهو بهـذه الصفة أصبح واجـب الوجود بالغير. وهذه الغيريـة هي "غيرية اعتبارية وإن واجب الوجود بالغير ليس إلّا مظهراً لواجب الوجود بالذات"(١٢٨).

بينمـا الممكن الوجود هو الكائن أو الموجود الذي يتحقق خروجه مـن العدم إلى الوجود بواسطة واجـب الوجود (الله). فالممكنات هي المعدومات أو الأعيان الثابتة. فالممكن الذي أقرّ به ابن عربي هو هذا، لا الممكـن بمعنـى الموجود الحادث المتغيّر، بـل الممكن الذي له وجود بالقوة ولا يتحقق له الوجـود بالفعل إلّا بواجب الوجود بالغير وهذه المرتبة لا بد منها حتى يتحقق وجود الممكنات، فهي – أي الممكنات– ضرورة بغيرها في الوجود، حيث سيكـون وجودها في العلم الإلهي وعندئذ يكون وجودها عين وجود الله سبحانه ويكون الوجود كله لله سبحانه ولا يغدو في الوجود سوى حقيقة وجودية واحدة هي حقيقة الحق عزّ وجلّ واجب الوجود(١٢٩).

### التنزيه والتشبيه:

لقد نظر ابن عربي إلى الحقيقة الوجودية الواحدة من مقتضى مذهبه في وحدة الوجود، لكي يوضح علاقة الحق بالخلق. فكان منه أنْ نظر إليها من وجهين متخذاً موقف الوصف لتلك الحقيقة من خلال صفتين: أما الأولى فتنزيهها، وأما الثانية فتشبيهها وذلك بقصد الإيضاح والتمثيل. لقد عبّر ابن عربي عن وحدة الوجود من ناحيتَي التنزيه والتشبيه فذكر أن "للحق في كل خلق ظهوراً .... فالحق محدود بكل حد". وذكر أن القول بظهور الحق وتقييده تشبيه له، وأما إطلاقه وباطنه فيعني تنزيهه. وقد انطلق في بناء موقفه هذا من قوله عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فتنزيه الله يعني إبعاد كل الصفات التي تلحق به سبحانه النقص والعجز وكل صفات الممكنات ولوازمها. ولكن هاتان صفتان حقيقيتان له سبحانه ويلزم عن وجود إحداهما وجود الأخرى فتلازمهما ضروري، وهذا يعني عدم الاكتفاء بتنزيه الله عزّ وجلّ مع علمنا بأن الموجودات عين ذاته سبحانه[١٣٠]. وعليه لا بد من تشبيهه سبحانه وفقاً لما تقدم أن الوجود لله، وما الموجودات إلّا مظاهر وتجلّيات له، وهذا يعني اكتسابه صفاتها وصورها فتشبيه الله عكس عليه صفات الموجودات. وعليه فمعرفة العقل لله لا بد أن تكون من هذين الجانبين فلا تنزيه بلا تشبيه والعكس صحيح.

### القديم والحادث:

ويعدّهُما ابن عربي ضدين لم يكتمل الوجود إلّا بهما[١٣١]. إذ أتبينُ في نظرة ابن عربي للقدم والحدوث نظرة ثلاثية، يوضح عبرها الصلة بينه سبحانه وبين العالم والإنسان. عندما يقرّ أن الكمال المطلق في القدم هو لله سبحانه، وأن الكمال المطلق في الحدوث للعالم، في حين

أن الإنسان هو الكمال المطلق في القدم والحدوث ما دام خلقه كان على صورة الرحمن(١٣٢).

وضح ابن عربي تلك الصلة بينه سبحانه وبين العالم والإنسان من خلال نظرية الفيض، الذي يعدُّ أول من أدخلها بمنظورها الفلسفي في الفكر الصوفي في الإسلام عموماً، وفي الفكر الصوفي – الفلسفي منه خصوصاً. حينما يعدّ الخلق (العالم وموجوداته) (عالم الإمكان) قد أوجده الله من فيض جوده وكرمه، كون الجود صفة للذات الإلهية. كدلالة على استمرار الفيض الإلهي، من جانب؛ وكون العالم حادثاً مفتقراً إلى الله في ترجيح وجوده أو عدمه لكي يتحقق العالم الممكن الأكمل من الجانب الآخر(١٣٣).

لكن الجِدّة لدى ابن عربي، من وجهة نظري، تكمن في ربط صدور العالم بزمان آدم، بمعنى مزج الفيض بآدم، وعلى وفق ما بينه في مؤلفه (فصوص الحكم) فقرر بتحقق فَيْضَان:

فيض نتجت فيه المادة المستعدة لتقبل الصور (الكليات) والاستعدادات المحددة لها في العلم الإلهي.

وفيض أنتج الموجودات الشخصية (الكائنات) عبر التحقق الخارجي الظاهري لها، وإظهار النتائج المراد منها.

وهكذا يصبح مفهوم الفيض لدى ابن عربي هو الحدث، به ينتج الفضل الإلهي، نور الوجود، في كل جوهر يستقبل الكائن من دون أن يحصل انفصال بين الصورة المدركة في علم الله والله نفسه، كما تستقبل المرآة صورة الإنسان من دون أن ينفصل الإنسان نفسه عن وجهه المنعكس في المرآة(١٣٤).

أخلصُ من ذلك إلى أن صدور الخلق لدى ابن عربي هو شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على المرآة، أما آدم فهو روح العالم أو هو

بريـق هذه المرآة، فالله كان قد أوجد العـا لم قبل آدم، ولكن وجوده لم يكن وجـوداً حقيقياً بل كان ظلاً محضاً، أو وجـوداً مادياً لا روح فيه ولا حيـاة، فلما وُجِد آدم ظهر الوجود الحقيقـي للعا لم. وهكذا يبدو آدم ذلك المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الله به الوجود ومنحه حقيقته وباتت غايـة الله من إيجاد العا لم ألا وهي رؤيـة جوهره الخاص. فعن طريـق آدم المبدأ الروحاني تحققت رؤية الله، فكانــت بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعـين(١٣٥). وعندها تتضح الحقيقـة الوجودية وتتحقق في قول ابـن عربي "سبحان من أظهر الأشياء وهـو عينها"(١٣٦). وهو في الوقـت نفسه دليل على رفض ابن عربـي نظرية الخلق من العدم بمعنى الايجـاد من العدم فلا وجـود من العدم المحض. وهكـذا يفصح ابن عربـي عن نظرتـه إلى ظهـور العـا لم وموجوداته عبر الفيضـ الإلهي المتصل اللانهائي، أصل كل وجود وسبب كل موجود.

الى جانـب ذلــك فإن ابن عربي يحـدد أنواعاً للتجلّـي الإلهي في الوجـود تتمثل بتجلّي الذات (التجلّي الذاتـي) وتجلّي صفات الذات (التجلّي الصفاتـي) (العلمي) وتجلّي حكم الذات (التجلّي الشهودي) (العيني). تارة، وتـارة فهو يسعى إلى صياغة نظرية للتجلّي الإلهي في العا لم (الوجود).

والتجلّـي لـدى ابن عربي علـم يختص بالحس، فيعـرف بـ "علم التجليات "للدلالة على الخلق؛ ويتحقق في الصورة (الصورة الطبيعية) للخلق؛ لذا أمكنني القول: إن الخلق عبارة عن صور التجلّيات الإلهية وعندئذ يتحقق لله سبحانه تنوع صور الخلق بتنوع صور التجلّي(١٣٧). ويعرف بـــ "التجلّي الصـوري"(١٣٨). علماً أن التجلّـي الإلهي على الخلـق في الوقــت نفسه لا متناه، وغـير متحقق بالـذات الإلهية وإنما تحققه بالصفة الإلهية تارة، وتارة بالإثم الإلهي(١٣٩).

إذن فالعالم في منظور ابن عربي عبارة عن تجلٍ إلهي في صور الأعيان الثابتة، حيث "يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان"[١٤٠]. وهكذا يتضحُ لي الربط الوثيق بين التجلّي والخلق (العالم) بدلالة الخلق الجديد المتحقق وعلى وفق كل تجلٍ في البناء الفكري الوجودي لابن عربي[١٤١].

أما ما يسترعي النظر فهو تحديد ابن عربي لأول زمان للتجلّي الإلهي على الوجود ألا وهو يوم السبت حيث عدّهُ يوم راحة الخالق بعد الفراغ من الخلق. وكأنه بذلك يحدد أوقاتاً للتجلّيات الإلهية فيما بعد[١٤٢]. وهو ما تفرد به عن سواه في الفكر الصوفي في الإسلام.

ومن جانب آخر يقرُّ ابن عربي بأن الحق سبحانه لا بد من أن يتجلّى في أعلى صور الوجود وأكملها ألاّ وهو الإنسان. وعليه أصبح الإنسان أكمل متجلّيات الحق[١٤٣]. لأن الله خلقه على صورته وجعل من هذه الصورة مجلّى له. وإذن فإن الحق لا يرى "في تلك الصورة إلّا نفسه "، أي أن الحق لم ير في صورة الحق (الإنسان) إلّا الحق[١٤٤].

وهكذا فإن التجلّي الإلهي يقع في الصورة الحسنة في عالم التمثيل متحققاً في الإنسان[١٤٥]. لذا قيل إن التجلّي الإلهي هو "تجلّيات صور "أو "في صور"[١٤٦]. كما لاحظتُ أن ابن عربي يحدد وقتاً (زماناً) يتجلّى فيه الله سبحانه للصوفية من عباده عبر الزمان (الوقت) الوجودي ألا وهو الليل "زمان السكون تحت مجاري الأقدار "لذا كان "المقدم في الكتاب العزيز على النهار في كل موضع "[١٤٧].

والتجلّي وعلى وفق ما ورد من معنى لدى ابن عربي ما هو إلّا فكرة الفيض الفلسفية مصبوغة بالصبغة الإسلامية. فبالفيض أظهر الله وأبرز الأشياء من وجود ذهني إلى وجود عيني، مفسراً وجود الموجودات والعالم "بالتجلّي الإلهي الذي لم يزل ولن يزال وظهور

الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور " فيكون كل ما في الكون من مخلوقات كثيرة مختلفة ليس إلّا مظهراً من مظاهر تجلّيات الذات الإلهية، لأنه سبحانه شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ليرى ويعرف نفسه في صورة تتجلّى فيها صفاته وأسماؤه أو ليرى تعينات أسمائه في مرآة العالم (الوجود الخارجي)، فظهر بذلك الكنز المخفي إلى الوجود بدلالة الذات الإلهية المطلقة المجردة عن النسب والعلاقات والمظاهر، فكشف عن نفسه من ناحية تقييدها وتعينها، وليس من ناحية إطلاقها وتجردها. فخلق الله الخلق ليعرف به(١٤٨).

ولله، وفق الحديث القدسي (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني)، وجودان:

وجود في ذاته، تتجلّى الذات الإلهية من خلاله عن طريق أسمائه ويظهر في الأعيان تجلّياً أو ظهوراً لا كثرة فيه، يطلق عليه وجود (الحضرة الأحدية).

ووجود يتجلّى فيه سبحانه بالكثرة في العالم الحسي ثم يبلغ تمامه في الإنسان من حيث هو خليفته في خلقه. وهو (التجلّي الشهودي).

وعليه فإن سبب كل وجود، هو فيض إلهي دائم يعبر عنه بالتجلّي الإلهي. وكأن الفيض هو التجلّي باصطلاح ابن عربي. وبموجب ذلك يظهر لنا التجلّي الإلهي (الفيض الإلهي) على شكلين:

الفيض الأقدس: وهو سابق في منطق النظام الوجودي، لا في الواقع لأنه تجلّي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة الوجود المطلق، كتعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية، كونها مجرد قوابل للوجود، فسميت بالأعيان الثابتة للموجودات.

والفيض المقدس: الموصـوف بالتجلّي الوجودي أو تجلّي الواحد في صـوره الكثـيرة الوجوديـة فهو ظهـور الأعيان الثابتـة في العالم المعقـول إلى العـالم المحسوس أو هـو ظهور ما بالقـوة في صورة ما بالفعـل وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي(١٤٩).

أتبـيّنُ إذن في الفيض الأقدس تجلّي الحـق سبحانه بذاته في الصور المعقولـة للكائنات، في حين الفيض المقدسـ هو تجلّي الحق في صور الأعيـان الثابتـة للموجـودات، ولذلك عدّ درجة ثانيـة من درجات التعيـين في طبيعـة وجـود الحق المطلـق(١٥٠). وفي الوقـت نفسه فإن فيوضاتـه سبحانـه المقدس منهـا والأقدس تُعدّ تجلّيـات في صورتين مختلفتـين لحقيقة واحدة هي الحق، حيث عُـرف من آثار خلقه، وهي الغاية من الخلق.

ويوضح ابن عربي التجلّيات الإلهية من خلال مؤلفه (الفتوحات المكيّـة) حيث قسمها وفق منظور رباعـي إلى معلومات تعكس تجلّي الحق(١٥١).

علـى أن التجلّـي الإلهـي لدى ابـن عربي هـو تجلّـي أزلي أبدي متحقـق بظهور صفات الحق وأسمائه في عالم الوجود. ووفقاً لما سبق استوقفت أسماء الله الحسنى ابن عربي فحاول ربطها بالعوالم المختلفة وحقائقهـا، حتى تحقق من كونها تسعة وتسعين اسماً، وعدّها جميعاً الاسـم الأعظم له سبحانه، بحيث دخلـت مختلف أرجاء الكون، لأن كل اسم من أسمائه تجلٍّ له، وفيض عنه وهذا من جانب، ومن الجانب الآخـر يعدُّ وقوفه على أسماء الله سبحانـه دلالة على ما تمثله من معان في كل حرف من حروفها. لذلك أصبح عالم الحروف، حقيقة واحدة هـو الحق الظاهر للعالم بالحروف؛ وصارت الحروف في الوقت نفسه

خالقة للكلمات التي لا نهاية لها ومقابلة للموجودات غير المتناهية أيضاً(١٥٢).

-٥-

تعدُّ وحدة الأديان من المفاهيم الصوفية للتعبير عن دلالة الوحدة والكثرة في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ تنطلق الدعوة إليها من النظرة للألوهية والتوحيد وبمنظور يثبت له سبحانه هوية هي غيب وبطون، وآنية هي شهادة وظهور، فهو ليس غيبة غير شهادته ولا شهادة غير غيبته، وليس باطناً من جهة، ظاهر من أخرى. بل إن ظهوره عين بطونه، وبطونه عين ظهوره، وهو ما تقتضي ألوهيته سبحانه في الفكر الصوفي لدى ابن عربي. ولابن عربي الفضل في ترسيخها ودعمها وتقويتها بتأسيس نظرية عليها، حيث اتخذ من مبدأ الحب الإلهي أساساً له في بناء نظريته في وحدة الأديان حين أنشد:

أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبه، فالحب ديني وإيماني(١٥٣)

وهو مبدأ يقر بوجود طرفين، هما: المحب والمحبوب، ولأن الحب في منظوره تقديس، لذا صار أساس العبادة وخلاصة النحل جميعاً ولولاه لما عبد شيء. وأما المحبوب الحق فهو الإله المتجلّي في صور جميع المعبودات، وهو الواحد وإن تعدد في مجاليه وصوره. وبالحب يلتقي الناس عند عبادة واحدة وإن فرقت بينهم الأديان(١٥٤)، وكأن الحب يؤدي إلى دين عالمي لا يقف عند حدود.

أتبينُ إذن أن ابن عربي يحاول أن يتخطى المستوى الظاهر للأديان لينفذ إلى لب شعائرها وعباداتها وهو التوحيد، وعبادة إله واحد هو

الموجود الحق، الكامن وراء الظواهر والأديان. والغاية الحقيقية من عبادة الإله الواحد هي التحقق بوحدة ذاتية. وهكذا أصبحت وحدة الأديان لدى ابن عربي محتوى للأديان السماوية جميعاً[١٥٥]. وفي الوقت نفسه يصبح إله ابن عربي في وحدة الأديان غير إله الأديان والمعتقدات، فهو إله لا يحصره قيد ولا تحده صورة ولأنه المعبود على الحقيقة، المحبوب على الحقيقة[١٥٦]. إلى جانب ما تقدم، ميز ابن عربي بين الحق في مرتبة الألوهية المطلقة وهو المعبود الحق، لأنه يعبد بذاته، وبين الحق في مرتبة تجلّياته ومراتبه وصوره الكونية حيث يعبد بها حسب معتقد كل إنسان سواء أكان سماوياً أم غير سماوي، وثنياً أم غير وثني. وهو يتوافق مع القول إن جوهر نظرية وحدة الأديان لدى ابن عربي يتمثل بـ "لا معبود بحق إلّا الله "في ميدان الدين، يقابل "لا موجود بحق إلّا الله "في ميدان الميتافيزيقا.

والعارف على وجه الخصوص يحاول الوصول إلى هذه الحقيقة والتحقق بها والوقوف على معناها الكلي. وعندئذ تبدو له حقيقة الأديان المتكثرة في وحدة الإله، فيصبح قلبه متمثلاً لجميع المعتقدات والعبادات في الله ومرآة تنعكس عليها صور الوجود بحق. وقد عبر ابن عربي عن مضمون فكرته في بيتين شعريين، هما:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف وقرآن[١٥٧]

لكن ابن عربي لم يكتف بما حقق من مضمون في نظرية وحدة الأديان، بل أراد أن تكون في الوقت نفسه أساساً للوصول إلى مرتبة الولاية. فصرح أن الأديان السماوية كاليهودية والنصرانية والإسلام

تعد فقط الوسائل والوسائط لبلوغ مرتبة الولاية، لحفاظها على الوحي الإلهي المنزل عبر القرون الطويلة، وهي أيضاً في نظره تؤلف في حقيقتها وجوهرها ديناً واحداً وإن عُدّ الإسلام خاتمها(١٥٨).

-٦-

ابتدعت تسمية وحدة الإنسان عبر تأملي النصوص الصوفية لابن عربي، كمصطلح حقيقي لمضمون الهدف الصوفي المعبر عنه بتسمية (الحقيقة المحمدية) و(الإنسان الكامل). وأجدُ في الحديث: (كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين) المنطلق الفكري الصوفي للبحث عن هذه الوحدة كونه يعدُّ نبوة محمد صلى الله عليه وسلّم مبدأ أزلياً وكلمة سابقة وأول الخلق. لهذا كانت الحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي لابن عربي أول مخلوق لوجود حقيقته صلى الله عليه وسلّم قبل الخلق كله في الهباء (أول الخلق) فلما تجلّى الله بنوره على ذلك الهباء ــ وحيث كان تقبل كل شيء للنور على حسب الخلق منه من جانب؛ وإذ لم يكن أحد أقرب إلى النور من حقيقة محمد صلى الله عليه وسلّم من الجانب الآخر ــ أصبح صلى الله عليه وسلّم مبدأ ظهور العالم وأول موجود(١٥٩).

وعليه فإن الحقيقة المحمدية لا تفضي إلى التأليه، وإنما هي صلة بين الألوهية والمألوهية، بين الربوبية والمربوبية، وبرزخ بين الوجوب (واجب الوجود)، وبين الإمكان (ممكن الوجود). ومن ثمّ أعدها صياغة صوفية جدلية بين المطلق والمتعين، بين الكلي والفردي، بين القديم والحادث، بين اللامتناهي والمحدود، يرتفع بها الفردي المتعين الحادث المحدد صوب المطلق القديم اللامتناهي، بفضل الصفاء الروحي والاصطفاء الإلهي.

والحقيقة المحمدية من جانب آخر، هي بحث عن الفهم لها بدلالة الإنسان الكامل، مما يؤكد ارتباط الحقيقة المحمدية بنظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي في الإسلام، هذه النظرية الهادفة إلى إرساء موقف صوفي للشخصية الإنسانية ينزع نحو تقديس الإنسان وكونه صورة وأنموذجاً للحق، حيث تضمن الفكر الصوفي لابن عربي رؤية إبداعية لهذه النظرية. فهي (الروح المحمدي) لديه. مع تفسيره الحقيقة المحمدية وفقاً للحروف اللغوية إذ بموجبها تمّ توضيح أبعاد الحديث: (كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين) من خلال خلق آدم على حروف اسم محمد صلى الله عليه وسلّم، حتى توجّب سجود الملائكة له(١٦٠).

ينطلق ابن عربي في بناء نظريته في الإنسان الكامل، من نظرية الإله الإنساني الحلّاجية(١٦١) القائمة على المزج بين اللاهوت في الناسوت في الطبيعة الإنسانية. إذ أخذ هذه الفكرة الحلّاجية، ولكنه عدّ اللاهوت والناسوت وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة. فإذا نظر إلى هذه الحقيقة من خلال صورتها الخارجية سميت ناسوتاً وإذا نظر إلى حقيقتها سميت لاهوتاً، فهاتان الصفتان متحققتان لا في الإنسان وحده بل في كل موجود من الموجودات، إذ ترادفان صفتي الباطن والظاهر أو الجوهر والعرض. وبما أن الله سبحانه يتجلّى في جميع صور الوجود فلا بد أن يتجلّى في الإنسان، وهو أعلى صور الوجود وأكملها. فالإنسان إذن أكمل متجلّيات الحق لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه. ومع ذلك فقد ميّز ابن عربي في الإنسان بين طبيعتين: طبيعة الإنسان الحادث، وطبيعة الإنسان الأزلي الأبدي، حيث يعد من خلالها علة في وجود الكون(١٦٢).

إن ما يسترعي النظر هو تضمين ابن عربي نظريته في الكلمة في صلب نظرية الإنسان الكامل ليرى فيه "إنسان عين الوجود "وعلى صورة أنموذجية عدت هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في

المخلوق[١٦٣]، وكدلالة تعبيرية عن الصلة القائمة بين الكلمة وبين الإنسان من خلال منظورين:

منظور فكري لنظرية الكلمة: حيث يتضح من خلاله المعنى المتبادل لصلة الكلمة بالإنسان عندما ترد الكلمة بمعنى الإنسان الكامل، وعندها يعد الإنسان الكامل عبارة عن الكلمة كونها مجموع تجلّيات الأسماء الإلهية. وقد عبر ابن عربي عن هذه الكلمة بـ (الحقيقة الآدمية) و(الحقيقة المحمدية) و(الحقيقة الإنسانية).

منظور صوفي لنظرية الكلمة: المعبر عنه بمصطلح الحقيقة المحمدية، حيث يعد الإنسان الكامل فيه أسمى المظاهر الإلهية المتجلّي في الحقيقة المحمدية، كون هذه الحقيقة حاوية للحكمة الإلهية ومنها توزعت في الأنبياء، وبها تمّ تجلّي الله في العالم. وبذلك تصبح الكلمة في هذا المنظور معبراً للوجود من الله الحق إلى عالم الحس المتعين. ومن نوره استمد جميع الأنبياء والأولياء إلهامهم الروحي[١٦٤].

ومن الجانب الآخر فقد نظر ابن عربي إلى الحقيقة المحمدية من خلال الحديث: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) حينما عدّ هذه الحقيقة أصلاً يستمد منه كل علم إلهي، ومنبعاً للوحي والإلهام. لذا يكون كل نبي تحت تأثير اسم الله الجامع للأسماء الإلهية كلها. وعندئذٍ تصبح الحقيقة المحمدية مجالي الواحد الحق، وتصبح أرواح الأنبياء والأولياء بعض مجالي الحق في الحقيقة المحمدية[١٦٥]. مما يؤشر تجلّي الحق في صورة محمد صلى الله عليه وسلم الروحية الكلية قبل خلق آدم، فكان وجوده صلى الله عليه وسلم قبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل. فوجوده صلى الله عليه وسلّم (الحقيقة المحمدية) مجّلى للخلق ظهر فيه الحق[١٦٦]، إذ من خلاله يكون الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه[١٦٧].

أتبـيّنُ إذن أن الإنسان الكامل بدأ بآدم وختم بمحمد صلى الله عليه وسلـم "فإذا كان آدم هـو الإنسان الظاهر المتعـين بالوجود الخارجي في صـورة إفـراده، فمحمـد هـو الإنسـان الباطن المتعـين في العالم المعقول"(١٦٨). وبموجب هذه الفكرة يصبح الإنسان الكامل خليفة الله في أرضه. علماً أن محمد صلى الله عليه وسلّم في صورته الإنسانية هو الإنسـان الكامل في الأرض، حيث ختمت به النبوة، من دون الولاية وعلى وفق ما يرى ابن عربي، وما يفهم منه، بأن الولاية مقام يمكن أن يكـون لرسول أو لا يكون، هذا من جانب، ومن الجانب الآخر لا بد من ختم للولاية. على أن ختم الولاية لديه ينظر إليه بدلالتين:

ختم الولاية العامة: وهو عيسى عليه السلام، إذ ختم به الله الولاية المحمدية، والولاية على الإطلاق.

ختم الولاية الخاصة: الذي يكون برجل من العرب وهو ابن عربي، إذ به تختم الولاية المحمدية(١٦٩).

إذن ووفقـاً لما يتضحُ لي فالإنسـان الكامل في الفكر الصوفي لدى ابـن عربي هو محمد صلـى الله عليه وسلّم، واحد منذ كان الوجود إلى أبـد الآبدين، وله قدرة على التصور بصورة الكاملين من ورثته في كل زمـان، فهم خلفـاؤه في الظاهر وهو حقيقتهـم في الباطن. وما يعني ذلـك إلّا ضرباً من تجلّـي الحقيقة المحمدية على شـكل أدوار تاريخية بتمثل حي في الوجدان الإنساني المتسامي نحو الكمال(١٧٠).

-٧-

هتـم ابن عربي بالبحـث بالزمان بدلالة الوقـت والحال الصوفي، الـذي يقصد به (السلطـان) (المتسلط)(١٧١). مما يؤشـر قدرة ابن عربي علـى اختصـار معنى ودلالـة مصطلحه الصـوفي المعبر عـن الزمان،

ليعكس فهماً عميقاً لأهمية الزمان بالنسبة للإنسان، فجاء تعريفه للزمان بكلمة واحدة جامعة مانعة، وتعريفاً واضحاً وتثبيتاً موفقاً تمّ من خلاله الربط والمقارنة بين أهمية وهيمنة وتحكم الزمان في الإنسان، وبين أهمية وهيمنة وتحكم السلطان في الرعية.

ويرى ابن عربي أن مرادف الزمان في الفكر الصوفي هو "الوقت" المعبر عن حال الصوفي في زمان الحال بلا تعلق له بالماضي أو بالمستقبل(١٧٢). ووفقاً لما أرى، فإن الوقت لدى ابن عربي، يرد بدلالتين:

دلالة الزمان الحاضر (الآن) وهي المقصودة بـ (زمان الحال) الذي هو فيه (الصوفي).

دلالة إلى التجربة الصوفية وهي المقصودة بـ (الحال الصوفي).

فوجود هذين المفهومين معاً لكونهما تعبيرين عن معنى واحد من منظورين مختلفين، ليدلا على المعنى الحسي للوقت وعلى التجربة الصوفية (الحال)؛ وعليه فهما يكونان نسيجاً فكرياً مترابطاً يصعب معه الفصل بينهما، إذ يظهران بشكل واضح ومترابط في فكر ابن عربي(١٧٣). في الوقت نفسه فإن لمفهوم الوقت دلالات ومعان لدى ابن عربي، فهو يعبر عن الوقت بدلالة زمانية هي "اليوم" منطلقاً من قوله سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾(١٧٤)، فالأوقات إذن هي أيام الله يشاهد الله في كل وقت من هذه الأوقات ذاته بذاته(١٧٥)، أي عبر صفة من صفاته وهي "الوقت". ومن جانب آخر فإن ابن عربي يقرن الوقت بالكون (الوجود) تارة، وتارة بالقدم (الله)، فيقول: "مع الكون وقت ثم وقتاً مع القدم"(١٧٦).

ومن تأمُّلي في نصوص الزمان لابن عربي، تبينتُ ما تضمنته مسألة الزمان من ألفاظ مترادفة تتفق في الدلالة وتختلف في موضوع البحث،

إذ تحددت الألفاظ الزمانية وفـق اعتقادٍ لديه بدلالة ميتافيزيقية ودلالة أنطولوجيـة (وجودية)، وبموضوعين: الزمـان الإلهي وزمان الوجود (العـالم)، بناء على الصلة بين الصوفي وربه، والنظرة الشاملة للوجود. وهكـذا تصبح الألفاظ الزمانية، ألفاظاً زمانية ميتافيزيقية، وهي ألفاظ مفهومـة ضمـن نطاق الوجود الإلهـي، تبين الصلة بـين الزمان وبين الله، لهـذا فهي ألفاظ اصطلاحية مترادفة في الدلالـة الزمانية الإلهية، تتحـدد بألفاظ (الدهر) و(الأزل) و(الأبـد) و(السرمد). وتستخدم إما للدلالـة على زمان وجـود الله؛ وإما للدلالة على الـذات الإلهية. في مقاربـة واضحة للفظة الزمان الميتافيزيقـي ومرادفاته. فـ(الدهر) اسم لله، إن لم يكن هو الله، في الإطلاق العام للفظ، ومن هنا حذر من سبّ الدهـر(١٧٧). بينما (الأزل) و(الأبد) لفظـان مترابطان معاً في دلالتهما الزمانيـة على وجـود الله إذ لا يتحققان إلّا معاً، وهو مـا عبّر عنه ابن عربي فقـال: "الحق بحرٌ قعره الأزل، وساحله الأبد "(١٧٨). ومع ذلك فإن ابن عربي يؤكـد على كون الله عزّ وجل منزّه عن الزمان، فيترتب عليه، وصف المنزه بكل معاني التنزيه الزمانية حتى لا يتصف بالزمان، فيقول إن "البارئ غير متصف بالوقت والزمان"(١٧٩).

ولكن ذلك لا يحول دون الإقرار الصوفي أن لله زماناً، وهو زمان وجوده الموصوف بلفظ الزمان مجـازاً(١٨٠)، أي "لا يوصل إليه بأزمان المعـدودة "وعلى وفق تعبير ابن عربي(١٨١). في حين يرى ابن عربي في مقولة (متـى) سؤال بكل ما سبيله التحقـق في الزمان(١٨٢)، ليربط بين الزمان الفرد وبين استعـداد الإنسان فيه، إذ يعبر عنه بمصطلح "الزمان الفرد"(١٨٣).

الى جانـب بحث ابن عربي في زمان العالم الذي يعدُّ صورة مهمة مـن صور التحقق الإلهي الكنزية الوجودية للدلالة على تحقق الوجود عبر الحديـث القدسي: (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببـتُ أن أعرف فخلقتُ

الخلق فبه عرفوني)، والصورة الآدمية الرحمانية للدلالة على تحقق الوجود الإنساني عبر الحديث القدسي: (خلق الله آدم على صورته)، ضمن فكره الصوفي وتجربته الذاتية. مما يؤشر إلى عدم تحقق الوجود (الخلق) بدلالة الزمان، لأن النظر إليه تمّ بدلالة الكنز المخفي لله فقط. وحتى- وإن أمكن تأويل وجود العالم بالقدم- فإن قدمه متأتٍ من وجوده في العلم الإلهي، مع أن وجوده ليس حقيقياً، بل هو ظل محض يتصف بالوجود بعدما منحه الله ذلك الوجود ليرى فيه صورته[184]. والعالم (الوجود المقيد) كل ما سوى الله في تصور ابن عربي وعبر فلسفته في وجود الوجود "لم يكن موجوداً في عينه ثمّ كان من غير أن يكون بينه وبين موجده زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه"، لذا أنشد:

لقد كان الوجود بلا زمان

ولا كون وكان له التمام[185]

في حين تقدم الله هو تقدم بالوجود وليس تقدم بعد أو قبل لأن هذا التقدم، البعد والقبل (التقدم الزماني) يكون بين الموجودات (المحدثات) في الحس[186] للدلالة على اقتران خلق(حدوث) العالم بالزمان لأن الله قد خلق السماوات والأرض في الزمان، فالزمان إذن هو زمان حدوث العالم وهو حادث كحدوث العالم وله[187].

بينما يستدل ابن عربي في نظرته إلى صلة الإنسان والزمان من الحديث (على صورة الرحمن آدم واقع)[188] للدلالة على خلق الإنسان أولاً، وتحقيقاً بل وإثباتاً لفكرة الخلافة ثانياً، المستمدة من الآية القرآنية: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[189]. حيث تتداخل هاتان الفكرتان معاً في فكر ابن عربي بصورة يصعب عبرها الفصل بينهما حتى وإن بدت الفكرة الجامعة لهما للوهلة الأولى تسير بخط تدريجي

متعاقــب. إذ يجعل ابــن عربي من صــورة آدم عين جلاء مــرآة العا لم وروح صــورة العا لم حيث اتضحت عبر تجلّي الله بــآدم فسمي إنساناً وخليفة "فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلــة إنسان العين مــن العين الذي يكون النظر هــو المعبر عنه بالصبر فلهذا سمي إنساناً. فإنه به نظر الحق إلى الخلق فرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي .... وسماه خليفة فلأجل هذا، لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن"(١٩٠). فالله هو الجاعل من الإنسان خليفة له حيث علمــه الأسماء كلها بقوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾(١٩١). فكان الإنسان إذن خليفة الله في أرضه في صورته الإنسانية(١٩٢).

ويقــرر ابن عربي بشــأن الحديث (إن الله خلــق آدم على صورته)، وعلــى الرغم مــن الموازنة بين صــورة آدم وموجــده (الله) ذاتاً وصفة وفعــلاً إلّا أن الله والإنســان (آدم) لا يجتمعــان معــاً لا في حد ولا في حقيقــة(١٩٣). من جانــب، والاتفاق الصوفي بشكل عــام على طريقة خلــق آدم (الإنســان) من جانب آخــر، إلّا أن تفصيلات خلق آدم تجد الشــرح الواضح والنظرة الشاملة المفصلة لدى ابن عربي وفي مؤلفات عــدّة. فهو تــارة يصــور عملية الخلــق عبر نظــرة فلسفيــة تنطلق من مصطلحــات القدم والحدوث والوجود والعــدم(١٩٤)، وتارة يستخدم الــروح الحيواني والنفس الناطقة والقوى الحسيــة والمعنوية في تصوير عمليــة الخلق الآدميــة(١٩٥). ليثبت أن الإنسان مخلــوق على صورة الله "فــكل صورة روح عين صورتــه "(١٩٦) وبيد الله، ومن الطين "من آدم خمرت يداه طينته" (١٩٧) ثم نفخ فيه من روحه. ومن هنا كان الإنسان (المخلــوق) أقرب الأدلة الإلهيــة وأقواها وأوضحهــا إلى الخالق (الله) (١٩٨). وإن صــورة خلق آدم (الإنســان) هي صورة الحق. لذا جعل الله هذه الصورة مجلّى له. فالناظر إذن إلى الإنسان إنما هو في الحقيقة ناظر

إلى صورة لا يرى فيها إلّا الحق[199]. "فلا أنا إلّا بك، ولا أنت إلّا بي، صورة كمال الوجـود"[200]. وإن الإنسان ما دام قد خلق على صورة الله، فهو مخلوق على وجه الكمال، فقد جعل الله له الخلافة في الأرض عنـه "وصح له سـر الوجود خلافة "[201] بعدما جمـع الأسماء الإلهية والكونية كلها وما علّمه الحق منها[202].

ولكننـي لاحظتُ في عرض التصـور الصوفي لابن عربي في خلق الإنسـان (آدم) حرصـاً صوفيـاً على إثبـات التـوازي والمشابهة بين الإنسان وبين الكون، أو بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، وإن الكون كله قد انطـوى في الإنسان[203]. حيث وجدتُ لدى ابن عربي تعبيراً جليّاً عن هـذه الفكرة عندما صوّر الإنسان بالكون الجامع للتعبير عن مشيئـة الله في أن "يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر لكونه متصفاً بالوجـود ويظهر به سره إليه"[204]. فأصبح الإنسان هو عين جلاء مرآة العالم وهـو العالم الأصغر الذي انعكس في مرآة وجوده كل كمالات العـالم الأكبر وكمال كمـالات الإلهية الأسمائيـة والصفاتية فاستحق الخلافة عـن الله من دون سائر الخلـق[205]. إلى جانـب اهتمامه بتجلّي الله في الإنسـان كونه مختصراً للكـون كله. ولذلك كله يصبح الإنسان عالمـاً أصغراً، فيه كل ما في العـالم الأكبر أو كأنه انعكاس للعالم الأكبر في ذاته[206].

ولدى ابن عربي دلائل تؤشر زماناً لخلق آدم (الإنسان)، منها:

دلالـة تتضمن قضاء الله بسابق علمه أن يجعل له خليفة في الأرض وهـو الإنسان[207] مما يؤشر وجود الزمـان قديم بمعنى وجود زمان في علـم الله الأزلي يخلـق فيه آدم (الإنسان). وعليه فـإن الزمان قديم قدم صورة آدم، محدث بحدوث كل فرد من أفراد النوع الإنساني.

ودلالـة تتضمن ارتبـاط الله والأزل والإنسان والعـالم انطلاقاً من

خلق الله آدم على صورته وخلق الله العالم على صورة آدم، فارتبط هذا الكل ببعضه(٢٠٨) مما يؤشر زمان خلق آدم في الأزل.

ودلالة تتضمن عدّ الإنسان "مفتاح كون الوجود.... به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد"(٢٠٩) مما يؤشر وجود زمان مطلق، قديم للإنسان لا يصح وصفه بالزمان الحسي، أو المحدث طالما أنه "كان ولا أين وكان ولا متى"(٢١٠). إلى جانب ذلك يقرر ابن عربي أيضاً أن الإنسان لو لم يكن على صورة الله "لما تعلق به العلم المتعلق أزلاً بالحادث، إنما حصل و لم يزل حاصلاً بالصورة الموجودة القديمة التي خلق الإنسان عليها"(٢١١). على الرغم من أن ابن عربي يصف الإنسان (آدم) وصفاً زمانياً واضحاً كإنسان وخليفة أنه "الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي"(٢١٢). وإنه "قديم محدث.... فلأنه موجود في العلم القديم متصور فيه أزلاً.... محدث، فإن شكله وعينه لم يكن ثم كان"(٢١٣).

## -٨-

يعدّ المعراج الصوفي لدى ابن عربي "معراج أرواح لا معراج أشباح"(٢١٤). على الرغم من كونه نتيجة لما وهب الصوفي العارف من كشف وإلهام. إذ بموجب هذه النتيجة تحققت فرصة المعراج إلى السماء لابن عربي. في الوقت الذي ينفرد فيه ابن عربي في الفكر الصوفي في الإسلام بتفصيلاته في المعراج الصوفي وصوره في مؤلفاته.

الى جانب ذلك، استرعى نظري، تصوير ابن عربي عروج كل من الفيلسوف والصوفي، هادفاً إلى توضيح المقابلة بين محاولة كل منهما، للوصول إلى حقيقة الوجود وبعدها، والى الله عزّ وجلّ، وبيان طريقهما في الوصول؛ ألا وهما: طرق النظر العقلي وهو طريق الفيلسوف، وطريق الكشف الذوقي، وهو طريق الصوفي، منطلقاً من

المعراج النبوي في تفصيلات عروجهما الواردة في كتابه (الفتوحات المكيّة) بعنوان (كيمياء السعادة). فقسّم عروجهما إلى مرحلتين: يشتركان معاً في الأولى إذ تمثل صعودهما إلى السماوات السبع واحدة بعد واحدة، في حين ينفرد الصوفي في متابعة العروج إلى ما بعد السماء السابعة، ويتخلف الفيلسوف في الثانية منهما، إذ تُمثل مرحلة شبيهة بالمقامات الصوفية منتهاها مقام (الشهود) وهو مقام يصل إليه الصوفي الوارث للعلم الباطن فقط، ولا نصيب للفيلسوف فيه.

أتبينُ من ذلك أن ابن عربي يحوّل صورة المعراج التقليدية (المعراج النبوي) إلى قصة فلسفية صوفية محكمة، تعكس تصوره طبيعة الوجود، وتوضح طريقه للوصول إليه سبحانه. وهو ما يتضمنه مذهبه الصوفي الفلسفي في وحدة الوجود[٢١٥].

-٩-

في الوقت الذي يشير فيه ابن عربي إلى الكرامات الصوفية الروحية (الباطنة) منها والمادية (الظاهرة) فهو يحصرها جميعها تحت أبواب ثمانية[٢١٦]، من أجل تقديم تفسير لها. فابن عربي يفسر الكرامة الصوفية تارة تفسيراً طبيعياً، وتارة تفسيراً صوفياً.

فهو يضع الكرامة وعلى وفق التفسير الطبيعي، فوق قوى الطبيعة الفيزيائية، وتحدث عنده بواسطة ملكة في النفس الطبيعية الإنسانية تسمى بـ "الهمة" فتحدث من الظواهر ما يشبه العجائب دونما تضاد مع الطبيعة، كظواهر الإيحاء الذاتي، وما تحدث من آثار فيزيائية خارقة للطبيعة تؤثر في الطاقات النفسية للأشخاص وداخل وخارج الشخص ذاته صاحب الكرامة. وظاهرة الإيحاء الذاتي خاصة تتحقق واضحة في علاقة المريد بشيخه، إذ يعبر عنها بحال "فناء النفس في الشيخ"[٢١٧] ويبرر ابن عربي

اتجاهــه نحو التفسـير الطبيعي لإقناع من لم يقتنــع بالكرامة، وخاصة من أصحاب النزعات العقلية وفق أسلوب الجدل والحجة.[218]

وتتحقق الكرامة وفق التفسـير الصوفي لدى ابن عربي بتطهير النفس بالزهــد، مما يكسبهــا قدرة مغــادرة البدن مجازيــاً عبر سموهــا إلى العالم الروحــي الــذي جاءت منه لتكتســب بفضل المواهب العلويــة كالإشراق واللطف والقدرة على الإتيان بالكرامات،.بما يؤكد كون النفس الإنسانية من طبيعة الروح الملائكية تصل إليها بعد تحررها من ربقة البدن[219].

-١٠-

ولعل النظرة الصوفية لمفاهيم الخير والشر في التجربة الصوفية لابن عربــي أشرت مقارباتهما صوفيــاً وفلسفياً في فكره وموقفه منهما من خــلال تناوله لعلاقاتهما سواء في النظرة إلى (الله) أو في البحث عنهما في الوجود (العالم) أو في صلاتهما مع الإنسان، ومن خلال ما عبرت عن معنى دقيق، ومست مشكلة صعبة ودقيقة، وصاغت فكرة محددة.

فــيرى ابن عربي في لفظ الخير مرادفاً ميتافيزيقياً لــه سبحانه (الله)، وهــو ما يتضح في قولــه: "الخير .... إذ هي الــذات المطلقة"[220]. في مقابل إطلاق لفظ (العدم) مرادفاً للشر في نظرته الصوفية فــ "العدم شر محض وبالذات لأنه لا يستند إلى الحق سبحانه"[221]. إلى جانب وجود ألفاظ لــدى ابن عربي مثل (الهيولى) و(الإمــكان) تستخدم مرادفات للشر أنطولوجياً (وجودياً)[222].

ليثبــت ابن عربي وجود الخير المطلــق والشر المطلق بدلالة أو بقيد، فالخير المطلق بدلالة الوجود المطلق، والشر المطلق بدلالة العدم المطلق. وعليــه فلا يرى الخير المطلق إلّا في العالم الإلهي، ولا يرى الشر المطلق إلّا في العــالم الوجــودي. فالوجــود في الحقيقة هــو للخير ولا وجود

للشر في الحقيقة في العالم الإلهي. بينما يوجد الشر المطلق في العالم الأنطولوجي الوجودي والمقيد بالموجودات المتضمنة في العالم[٢٢٣].

أتبينُ في النظرة الصوفية لابن عربي للخير والشر بعداً منطقياً يتضح من خلال الجمع بين الضدين الخير والشر في كل موحد، وفي الوقت نفسه يعد الكل الضدي دلالة ضمنية على نسب أفعال الخير والشر على حد سواء لله عزّ وجلّ. إلى جانب نظرته الأحادية التي تعد الخير الفعل المباشر للخالق (الله) مع وجوب نسبة الخير إليه سبحانه، في حين تعد الشر، الفعل المباشر للمخلوق مع وجوب نسبة الشر إليه. وما يترتب على هذه النسبة من إلحاق الشر كفعل بالعالم الوجودي الأنطولوجي (عالم الموجودات) وعدم إلحاقه بالعالم الإلهي لا من قريب ولا من بعيد. وإن الشر ليس بفعل مباشر لله ولا يمكن ربطه بأفعاله ولا به. ونظرة ابن عربي هذه منطلقة من كون الله هو الخير المحض، والخير المحض لا يمكن أن يصدر عنه إلّا الخير، مما يعني انتفاء الشر فيه ومنه، فلا مجال إذن للقول بفعل الشر، ما دام لا يصدر من شر، لا كفعل من أفعال الله ولا كوجود في العالم الإلهي[٢٢٤]. وعليه فالخير المراد في العالم من قبله سبحانه هو الوجود. بينما النقص المتعلق بعالم الخلق (عالم الأشياء) والمتحقق فيه نتيجة لتنافر طبائعها ولتضاد في عناصر تركيبها ولما يلحقها من فساد.

لذا يمكنني القول: ما دام الله سبحانه هو الخير في ذاته، فهو الخير الحقيقي، وتظهر حقيقة الخير بكل وضوح في العالم الإلهي، ولا حقيقة للشر فيه، ما دام الشر وجهة نظر إنسانية. إذن فالشر يعد وهماً لا حقيقة له في العالم الإلهي.

وعليه فالشر عَرَضٌ والخير جوهر. والشر عَرَضٌ بمعنيين: هو شر عارض للعالم وموجوداته بالوسائط؛ وهو شر عارض بحكم النظرة

الإنسانية لكل ما لا يلائم الطبع ولا يحقق الغرض وهي نظرة ابن عربي[٢٢٥]. ولهذا كان في علم الشريعة (الشرع) طريقاً لمعرفة الخير والشر، باتباع الخير واجتناب الشر من أجل إقامة حدود الله سبحانه[٢٢٦].

ولما كان مظهر الخير الحقيقي في العالم (الوجود) هو (الله) عزّ وجلّ، ويصدر منه وعنه الخير وإليه وله يعود. ظهر وتحقق وعرف عبر هذا (العالم) (الوجود) (الكون) (الخلق) مضيفاً الخيرية عليه وعلى كل شيء منه، ومحققاً له كمال الوجود. وبموجب ذلك جاء تأكيدي أن من يعالج مسألة وجود الخير في العالم يتأثر لا محالة بنظرته الكلية الشاملة إلى الوجود وهو ما لاحظته بالفعل لدى الصوفية المتفلسفة كابن عربي في (وحدة الوجود). إذ يقرر ابن عربي وعلى وفق مذهبه في (وحدة الوجود) أن الله أخرج العالم من العدم (الشر المحض) (حيز الإمكان) إلى الوجود الفعلي ليكون خيراً محضاً، وخير العالم والمراد له من قبله سبحانه هنا هو الوجود. لذا "كان للعالم الخير بالذات "ذلك لأن "الخير نفسه حقيقة واحدة ظاهرة في العالم، وبصورة مختلفة "مما يدل على أن الخير هو الأصل في وجود هذا العالم. واعتقاد ابن عربي، هنا هو أن الله (الوجود المطلق) (الوجود الدائم) فهو خير كله و(الخير المحض)، عندما أخرج العالم إلى نور الوجود، وأعطى الوجود له، وما يوصف به الوجود من أنه خير، والخير كله من الله ولا يصدر عن الخير إلّا الخير، اتضح لي، أن للعالم خيره الذاتي، لاكتسابه صفة الخير من الله. فالعالم إذن خلق من أجل الخير لا من أجل الشر[٢٢٧].

وما استرعى نظري هنا هو ابن عربي، فهو يقرر أن العالم لا يحتوي في ذاته على الشر أصلاً، وفي الوقت نفسه أجدهُ يؤكد أن مجيء الشر هو من طبيعة العالم نفسه، لأنه ممكنٌ تحقق بالفعل، فلا هو وجود محض

ولا هـو عدم محض، وإنما هو وسط بين الوجود والعدم؛ بمعنى آخر أنه يـتردد بين طرفي الوجود والعدم، فالشـر إذن سبب عارض في العالم، مصـدره طريقة تركيب هذا العالم مـن عناصر متنافرة مختلفة تؤدي إلى ظهور الشر، فالشر ينسب إلى عالم الخلق لأن هذا العالم في طبيعته كائن ممكن الوجود [٢٢٨].

فموقـف ابن عربي هو موقف من يـرى أن الشر في العالم مرده إلى (الكائنـات) و(الإنسـان). في الوقـت الذي يرى فيـه أن الشر كالخير مقدر منذ الأزل بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين، بمعنى آخر بمقتضى طبيعة الوجود نفسه وقانونه العام، وهو (المشيئة الإلهية) وما نشأ عنها من وجود للشر والأشرار.

ولا بـد من أن أشير هنا إلى أن العالم في منظور ابن عربي يتألف من (كائنـات) (موجودات) ممكنة الوجود خرجـت إلى حيز الوجود من قبـل (الله) (واجب الوجود لذاته)، فقد عرض فيها الشر بمعنى أن الشر في العالم سببه هذه (الكائنات) (الموجودات) وما الشر العارض فيها إلّا سبـب تركيبها من عناصر مختلفة وطبائع متنافرة، مع استعدادها لقَبول الخـير الإلهي. فطبيعة هذه الكائنات الممكنة بما تنطوي عليه من عنصر العـدم، هذا العدم الـذي يصيبها في نهاية أجلها هـو السبيل إلى نسبة الشـر إليها، وهكذا يصبـح مظهر الشر من المخلـوق. إذن لكل كائن ممكـن وجهان: وجه إلى الله (الحق) مـن حيث هو موجود، ووجه إلى غير الله (الحق) من حيث هو معدوم[٢٢٩]. ومن هنا يعد الشر أيضاً وجهة نظر إنسانية. ففعل الشر الصادر عن الإنسان ينظر إليه من جانبين:

مقتضـى (الأمـر التكوينـي) بمعنى أن الشـر اقتضى صـدوره عن الإنسان وعلى وفق عينه الثابتة منذ الأزل، فإن صدر عنه الشر فإنما هو تعبير عن استعداده الأزلي لإتيانه.

مقتضى (الأمر التكليفي) وهذا يؤدي إلى القول بالجبر الأخلاقي، بمعنى أن الشر في الفعل يوصف بذلك حين يقاس وعلى وفق المعايير الأخلاقية والدينية، وهو أمر يدل على أن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه، وبمقتضى طبيعته فيعد مسؤولاً عن أفعاله خيرها وشرها. على أن ابن عربي يفسر الشر وكأن الله سبحانه هو من أمر فاعله بمخالفة إرادته فيه، بمعنى آخر أن "الله يأمر العبد بأن يأتي أفعالاً، وينهاه عن أخرى ويريد الله في الوقت نفسه أن يطيعه بعض الناس، وأن يعصيه بعضهم الآخر"[٢٣٠]. إلى جانب كونه سبحانه مصدر التكليف لدى ابن عربي، وأن الإنسان صورة الله الظاهرة في الوجود هو المكلف ومعنى ذلك أن "الآمر والمأمور واحد" يوافق مذهبه في وحدة الوجود[٢٣٢].

ومن جانب آخر فإن ابن عربي يرى أن الله سبحانه خلق آدم مركباً عنصره من الخير والشر، للدلالة على وجود الشر مع الخير في طينة آدم وجوداً محكماً، فإن كلا الخير والشر صفة للإنسان؛ وأي منهما يغلب على الإنسان ينسب إليه، فيكون إما خيّراً وإما شريراً[٢٣٣].

وأفهمُ، هنا معنيين:

إن الله هو الخير بذاته (الخير المحض)، (الخير المطلق)، خلق الخير والشر وجعلهما في الإنسان من (طبعه) و(عنصره). فإذا صدر الخير عنه فإنما يستمد من الخير بذاته (الله).

ما دام الخير والشر في عنصر الإنسان، إذن لا بد من أن يأتي منه فعل الخير وفعل الشر. وعليه فالخير وعلى وفق المنظور الإنساني هو "ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه"، والشر وعلى وفق المنظور ذاته "ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه"[٢٣٤]. لذا فإن التفريق بين ما هو خير وما هو شر إنما يتحقق وعلى وفق منطق إنساني بمعنى أنه يتخذ من الإنسان قياساً لهذا التفريق.

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي يميز بين الخير العرضي الذي لا يوجد إلّا في الأشياء (الأجسام) بصورة عامة، وبين الخير العرضي عند الإنسان بصورة خاصة وتُطلق عليه تسمية (الخير النسبي) (الإضافي)، وهو ذو اتجاهين: اتجاه عام يكون فيه خيراً لواحد وشراً لآخر بالقياس إلى شيء ما. إذ تقدم النفس هنا كقوة مسيطرة على الجسد فهي مطبوعة بالقوة لا بالفعل على حب الخير وتحقيق الكمال، وعندئذ يصبح الخير في النفس وكأنه أمر ذاتي، ويصبح الإنسان المتكون من نفس وجسد أكثر ميلاً إلى الخير منه إلى الشر مع ما يبدو عليه من ميل إلى الشر، إلّا أن طبيعة الخير هي الغالبة عليه[٢٣٥]. وإذا صح التعبير جاز لي القول: إن الخير هو صفة للإنسان وإن الشر هو فعله (فعل له). بينما الشر العرضي(النسبي)، في تصور ابن عربي فهو الشر الحادث بالعرض (بالاتفاق) و(المصادفة) نظير ما لنا من حرية اختيار وما يصدر عنا من أفعال مذمومة يمكن مقاومتها، وما يصيبنا من آلام وغموم يمكن تجاوزها[٢٣٦].

وهنا أخلصُ إلى القول مما تقدم إلى أن الإنسان هو مقياس الخير والشر. يحكم وعلى وفق طبيعته واستعداده الخاص به، فيرى الخير كل الخير في شيء أو حادثة أو فعل، مما يلائم طبعه، ويوافق غرضه، ويحقق هواه، ويرى الشر كل الشر في كل ما لا يوافق غرضه، ولا يلائم طبعه، ولا يحقق هواه. فالنظرة الإنسانية للخير والشر هي نظرة نفعية.

# الهوامش والمصادر

١. الحسين بن الأهذل اليمني، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن عربي الفيلسوف المتصوف، نشر د.أحمد بكير، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس ١٩٦٤، ص ٢-٣؛ ود.محمود قاسم، محيي الدين ابن عربي وليبنتز، ط١، ملتزم الطبع والنشر مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٢، ص ١ــ٣.

٢. إبراهيم بن عبد الله القارئ البغدادي، مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت ١٩٥٩، ص ٢٢-٢٣ وص٣١ وص٣٥.

٣. ولمزيد من التفصيلات يراجع: د. أبو العلا عفيفي، مقالة (من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية)، مجلة كلية الآداب، القاهرة ١٩٣٣، المجلد الأول.

٤. للتفصيلات، انظر: د. نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، الفصل الخامس، ص ١٥٣ ــ ١٥٦ و١٧٨ ــ ١٨٠؛ ود. نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ـــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص

٢١ ـ ٢٥.

٥. أيضاً، ص ١٢٣ ـ ١٢٩ و١٦٠.

٦. انظر: د. توفيق الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٧٩.

٧. فعندما توجهت أنظار المتصوفة إلى الاطلاع على الفلسفات والمذاهب المختلفة وعندما امتزج التصوف بالفلسفة وظهر التصوف الفلسفي اتجه فلاسفة التصوف إلى التأويل الرمزي كوسيلة للجمع والتوفيق بين العقائد الدينية المعتمدة على نصوص الشرع والمذاهب والنظريات المختلفة التي استمدوها من الفكر الأجنبي. وعبر هذا التأويل الرمزي لنصوص الشريعة الظاهرة استطاع فلاسفة التصوف التوغل منه إلى أعماق العقائد الدينية الإسلامية بغية التوفيق بينها وبين النتائج الفلسفية الصوفية التي توصلوا إليها عبر مذاهبهم وتتلازم معها. وقد اعتمد فلاسفة التصوف على الفكر الأجنبي، وخصوصاً على الأفلاطونية التي ترى «أن المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلّا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية» ولهذا قرر فلاسفة التصوف أن «الوقوف على ظاهرة نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك». فما كان من الفقهاء وأرباب النظر إلّا الازدراء من موقف فلاسفة التصوف هذا باعتمادهم المباشر على التأويل الرمزي فأطلقوا عليهم اسم غلاة الصوفية لأن التأويل «لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء»، ولهذا كان التأويل «وسيلة لهدم الدين ودك معاقله» لأنه أصبح

الطريق إلى إسقاط الشرعية الواجبة على المسلم ومن ثم المزج والخلط والتوفيق بين الأفكار المختلفة والعقائد المتباينة من يهودية ومسيحية وأفلاطونية وبين العقائد الإسلامية وعند ذلك ظهر جميعه «في مزيج ديني فلسفي لا تكاد نتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلّا بعناء وجهد». وقد استخدم الحلاج التأويل الرمزي ومن بعده ابن عربي، إذ أصبحت ظاهرة واضحة للفكر الصوفي في الإسلام عموماً. انظر المزيد في التفصيلات: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٤، ص ٦٦-٧٣.

٨. د. أبو الوفا التفتازاني، المدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٤٤-٢٤٥؛ وميغل آسين بلاثيوس، ابن عربي - حياته ومذهبه، نشره: عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٩، ص ٢٦٢.

٩. نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦.

١٠. محيي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١، ص ٤٣ ـــ ٤٤.

١١. محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، حيدر آباد ١٩٤٨.

١٢. وللتفصيلات، انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨، ص ١٤٣ - ١٦١؛ وانظر ثبت مفصل بالمصطلحات الصوفية لابن عربي: ص ١٩٦ - ٢٠٣، وثبت بالمصطلح الفردي ص ٢٢٢ - ٢٢٨، وثبت بالمصطلح الثنائي ص ٢٣٨.

١٣. انظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي، ص ١٤٧ و١٥٥ و١٥٩ و١٦٠.

١٤. أيضاً، ص ١٤٧ و١٥١ و١٥٨ و١٥٩.

١٥. أيضاً، ص ١٤٦ ــــ ١٦٠ و١٦٦.

١٦. أيضاً، ص ١٥٨.

١٧. انظر: د. محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي) القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٧ ــــ ٤٨؛ ود. زكي نجيب محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان (ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، ص ٦٩ ــ ٩٤.

١٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٤ ــــ ٧٩.

١٩. انظر: محيي الدين بن عربي، لطائف الأسرار، نشره: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١، ص ٣٥.

٢٠. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٣٧ ــ ٤٨؛ وزكي نجيب محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٦٩ ــ ٩٤.

٢١. للتفصيلات، انظر: محيي الدبن بن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨، ٤ ــ٥.

٢٢. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٤٩؛ وزكي نجيب محمود،

بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٧٣.

٢٣. انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت (د.ت)، ج١، ص٥١ ــ ١٢٦.

٢٤. انظر: محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، حيدر آباد ١٩٤٨، ج١، ص ٦.

٢٥. انظر: محيي الدين بن عربي، شجرة الكون، القاهرة ١٣٤٣هـ، ص ٣؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الميم والواو والنون)، ج١، ص ١ ــ ١٥.

٢٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، ج١، ص ٦؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص ١٠٤.

٢٧. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص٤٩ ــ ٥٢؛ وزكي نجيب محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٩٧ ــ ٩٩؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الألف)، ج١، ص ٤ ــ ٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٢٩ و٧٢، وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ١٦٦ و٢٨٨ و٦٠٣.

٢٨. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣.

٢٩. انظر: محيي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت ١٩٦١، ص ١١٥.

٣٠. محيي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر، ط ليدن ١٣٣٦هـ، ص ٢٢.

٣١. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ٣٨٨.

٣٢. أيضاً، ج٢، ص ٣٨٨.

٣٣. أجناس كولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، نشره: د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط٢، دار الكتاب العربي، القاهرة (د.ت)، ص ١٨٧.

٣٤. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية ــ منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦، ج٢، ص ١٩.

٣٥. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، ص ١٩.

٣٦. د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ٧٢ ــ ٧٣.

٣٧. أيضاً، ص ٦٦ ــ ٧٣.

٣٨. أبو بكر الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠٥.

٣٩. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٩ و١١٤ ــ ١١٥.

٤٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٢ ــ ٣ و٩١.

٤١. القرآن الكريم: سورة فصّلت /آية ٥٣؛ وسورة العلق/ آية ١ ــ ٥؛ وسورة النحل/ آية ٧٨؛ وسورة الرحمن/ آية ٣ و٤؛

وسورة النساء/ آية١٣؛ وسورة آل عمران/ آية٤٨؛ وسورة الكهف/ آية ٦٥؛ وسورة البقرة/ آية ٢٦٩؛ وسورة فصلت/ آية٤٢؛ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠.

٤٢. القرآن الكريم: سورة الأعراف/ آية ٥٧ و٥٨؛ وسورة الرعد/ آية ١٥؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٧٢.

٤٣. القرآن الكريم: سورة الحج /آية ٣٢ و٣٣ و٥٨؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٩.

٤٤. القرآن الكريم: سورة لقمان / آية١٦؛ وسورة البقرة/ آية ٧٤؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١١٤ ــ ١١٥.

٤٥. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٦ و١٠٧ و١٢٢؛ وابن عربي: فصوص الحكم، نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦، ج١، ص ٩٤.

٤٦. للتفصيلات، انظر: محيي الدين بن عربي، تفسير ابن عربي، القاهرة (د.ت)، ج١، ص ٧٢ ــ ٧٣.

٤٧. القرآن الكريم: سورة الرحمن / آية ١ و٢؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج٣، ص ٦.

٤٨. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٨٧ ــ ١٠١؛ انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج١، ص ٥١.

٤٩. القرآن الكريم: سورة مريم/ آية٥٧؛ وسورة محمد/ آية٣٥؛ انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٧٥.

٥٠. القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية١٩ و٢٠؛ انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج٢، ص ٢٨٠.

٥١. القرآن الكريم: سورة آل عمران/ آية ١٩١؛ انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج١، ص ١٤١.

٥٢. القرآن الكريم: سورة الفجر/ آية ٢٩ و ٣٠؛ انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٩٢.

٥٣. القرآن الكريم: سورة الشمس/ آية ٩ و ١٠؛ انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١١٩.

٥٤. القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية ١-٩؛ سورة الأنبياء/ آية ٤٧؛ وسورة الحجر/ آية ٢١؛ وسورة الشورى/ آية ٢٧؛ انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٦.

٥٥. القرآن الكريم: سورة البقرة / آية ١٦٣ و ١١٥؛ وسورة المائدة/ آية ٤٨؛ وسورة ص/آية؛ ٢٦ وسورة النساء/ آية ١١٦؛ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٦ و ١٠٧.

٥٦. القرآن الكريم: سورة النساء/ آية ٨٠؛ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٢٢.

٥٧. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٣٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الجلالة)، ج١، ص ٤.

٥٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ١١.

٥٩. انظر: ابن عربي، رسالة روح القدس، دمشق ١٩٦٤، ص ١٣؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٥٢.

٦٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة في سؤال)، ج١، ص ٣.

٦١. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، أنشاء الدوائر، ص ٨ و ٢٤ و ٣١؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٦٠ و ١٣١.

٦٢. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٣٣ و ٥٢؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج١، ص ٦ ــ ٧.

٦٣. انظر: أبو طالب المكي، علم القلوب، القاهرة ١٩٣٢، ص ١٣٧.

٦٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١١٣ و ١٩٢ و ١٢٢.

٦٥. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ٢٠.

٦٦. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٠.

٦٧. ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج١، ص ٢.

٦٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التجلّيات)، ج٢، ص ١٩.

٦٩. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١١٥ و ١٧ و ٣٠.

٧٠. انظر: محيي الدين بن عربي، لطائف الأسرار، (تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك)، نشره: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١، ص ٦٤ و ١١٥.

٧١. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٣٧.

٧٢. أيضاً، ص ١٨٤.

٧٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٣٣.

٧٤. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢٢ و٨٥ و١٨٢.

٧٥. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٦٨.

٧٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٣٣ ـ ٣٤؛ وابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ٢٠ و٨٦ و١١٦.

٧٧. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٦١ و٦٤؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، ج١، ص ٤.

٧٨. انظر: الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة (د.ت)، ص ١٥٧؛ وسهل التستري، تفسير القرآن، القاهرة ١٣٢٩هـ، ص ٣ ـ ٤؛ وأبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت (د.ت)، ج١، ص ٢٨٤؛ وعبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة (د.ت)، ص ١٧٥ و١٨٨.

٧٩. انظر: عبد الرحمن السُلّمي، طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥٣، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ و١٣؛ والغزالي، الأربعين، ص ٦٧.

٨٠. انظر: محيي الدين بن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن ١٣٣٦هـ، ص ١٧١ و١٧٧.

٨١. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص٥٢.

٨٢. انظر: ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ٢٢١.

٨٣. انظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي، ص ١٤٩.

٨٤. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٩١.

٨٥. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٨؛ وابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ١١٤.

٨٦. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٧٣ و١٧٥ و١٨٩.

٨٧. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٢٢٢.

٨٨. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ٦٥٣؛ وآسين بلاثيوس، ابن عربي ـ حياته ومذهبه، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

٨٩. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٥؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الأنوار)، ج١، ص ٧ ــ ٨.

٩٠. انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ١٨٦.

٩١. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اصطلاح الصوفية)، ج٢، ص ٩.

٩٢. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ١٢١.

٩٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٢٨.

٩٤. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣ ــ ٤.

٩٥. انظر: محيي الدين بن عربي، الوصايا، دمشق ١٩٥٦، ص ٨.

٩٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج١، ص ٣.

٩٧. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ومذهبه، ص ٢٢٩ و٢٣١ و٢٣٣.

٩٨. للتفصيلات، انظر: محمود قاسم، ابن عربي وليبنتز، ص ٤٢١ ــ ٢٥٠ و٢٦٨ ــ ٢٩٤.

٩٩. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٣؛ وابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ٢١١.

١٠٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص٢٦.

١٠١. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ــ حياته ومذهبه، ص ٢٢٤؛ ود. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٣٩ و١٤١.

١٠٢. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢٥.

١٠٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأسفار)، ج٢، ص ٥٠.

١٠٤. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢١٥.

١٠٥. أيضاً، ج١، ص ١٢٢. ٩٥.

١٠٦. للتفصيلات، انظر: د. محمد غلّاب، بحثه (المعرفة عند محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٩٢ ــ ٢٠٤.

١٠٧. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ــ حياته ومذهبه، ص ٢١٢.

١٠٨. القرآن الكريم: سورة الأعراف/آية ١٧٢.

١٠٩. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٩.

١١٠. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ــ حياته ومذهبه، ص ٢٢٤؛ وللتفصيلات، انظر: د. محمد غلاب، بحثه (المعرفة عند

محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

١١١. انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ١٧٨ ـ ١٨٠.

١١٢. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الألف)، ج١، ص ٤ ـ ٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٢٩ و٧٢.

١١٣. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ١٦٦ و٢٨٨ و٦٠٣.

١١٤. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ٣١؛ وابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٣.

١١٥. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٤ ـ ٢٥ و٨٥.

١١٦. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ١٢؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٨٥ و٤٩.

١١٧. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٤٩.

١١٨. أيضاً، ج١، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ و١٢٤.

١١٩. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج١، ص ١٠ ـ ١١.

١٢٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأحدية)، ج١، ص ٢ ـ ١٣؛ وانظر: الشعراني، الطبقات الكبرى، ج١، ص ٢٩.

١٢١. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١١٠ و٢٣

و ٦١ و ٢١١؛ وعفيفي، بحثه (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٢٠٩ ــ ٢١٩؛ ود. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ١٦١ ــ ١٦٣.

١٢٢. محيي الدين بن عربي، ديوان ابن عربي، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت)، ص ٣٥٣ ــ ٣٥٤؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٦ و١٨ و٨١ و٦٨ و٣٣ ــ ٣٧ و٤٦.

١٢٣. انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص ٥٠٣.

١٢٤. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٢٦٥ و١٦٩.

١٢٥. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٩.

١٢٦. أيضاً، ج١، ص ٣٠.

١٢٧. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٩ و٥٣؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة في سؤال)، ج١، ص ١ ــ ٢. وللاطلاع على تفصيلات نظرية الفيض وفقاً لفلاسفة الإسلام، انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ٨٨ ــ ١١١؛ ود. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٢٦٥ ــ ٢٧٢.

١٢٨. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٩.

١٢٩. محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ١٥٦ ــ ١٥٧؛ وللمقارنة، انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧.

١٣٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٣٣ ــ ٣٧ و٤٦؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣٠ ــ ٣١؛ وابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٢ ــ ٣٣.

١٣١. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ١٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٢٧.

١٣٢. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٢؛ ومحيي الدين بن عربي، عقلة المستوفز، ليدن ١٣٣٦ه، ص ٤٨.

١٣٣. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٩٢ و٢٧؛ ود. إبراهيم مدكور، بحثه (وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٣٧١ والبحث كله.

١٣٤. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ١١ و١٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٥١.

١٣٥. انظر: د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٤٢ ــ ٣٤٣.

١٣٦. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص ١١٩ ــ ١٢٠.

١٣٧. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦ و٥٤ و٦٤ و١٠٦ و١٢٠.

١٣٨. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٨٥.

١٣٩. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٥٦ و٥٨ و٩٠ ــ ٩١ و٩٣ و١١٦.

١٤٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٨١.

١٤١. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ١٦٣ ــ ١٧٢.

١٤٢. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٨٩ و٢٦.

١٤٣. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٧ و٤٨؛ وعبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦، ص ٦٧.

١٤٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٦١ و٦٢ و١٢٠ و١٣٤.

١٤٥. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦.

١٤٦. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٢٦ و٢٧.

١٤٧. ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الانتصار)، ج٢، ص ٤.

١٤٨. انظر: ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٣٠؛ وابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦ و٥٤ و٦٤ و١٢٠.

١٤٩. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٠ و٨١ و١٢٦؛ وعفيفي، بحثه (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٢١٧ ـ ٢٢٠.

١٥٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٨ ـ ٩.

١٥١. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٤ و١٤٨ ـ ١٤٩ و١٣١ ـ ١٣٢.

١٥٢. أيضاً، ج١، ص ٥١ ـ ١٢٦.

١٥٣. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٤٤.

١٥٤. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١١٣.

١٥٥. أيضاً، ج١، ص ١١٣ ـ ١١٤.

١٥٦. انظر: مذكور، بحثه (وحدة الوجود بين ابن عربي

وسبينوزا)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٣٧٢ ــ ٣٧٤؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦ و٢٨٤ ــ ٢٨٩.

١٥٧. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٤٣ ــ ٤٤.

١٥٨. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ــ حياته ومذهبه، ص ٢٦٧.

١٥٩. محيي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤، ص ٩٤ ــ ٩٥.

١٦٠. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩ ــ ٢٣.

١٦١. للاطلاع على تفصيلات نظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي في الإسلام عموماً، ولدى الحلاج خصوصاً، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٠٠ ــ ٣١٢.

١٦٢. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٧ و٤٨ و١١ ــ ١٢.

١٦٣. أيضاً، ج١، ص ١٢.

١٦٤. أيضاً، ج١، ص ١٢ ــ ٣٩. وحول استخدام ابن عربي للكلمة، انظر: د. أبو العلا عفيفي، بحثه (نظريات الإسلاميين في الكلمة)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٤.

١٦٥. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢١٤ و٦٣ ــ ٦٤؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الأنوار)، ج١، ص ١٦ ــ ١٧.

١٦٦. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩ ــ ٢٣؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٢٢.

١٦٧. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٣٢١ ــ ٣٢٢.

١٦٨. أيضاً، ج١، ص ٣٢١ ــ ٣٢٢.

١٦٩. انظـر: ابن عربـي، الفتوحات المكيّة، ج٢، صس ١١؛ وابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٤٨ و١٢٦ و١٢٩.

١٧٠. د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣١٧.

١٧١. انظـر: ابـن عربـي، رسائل ابـن عربـي (كتـاب اصطلاح الصوفية)، ج٢، ص ٩.

١٧٢. أيضاً، ج٢، ص ١٤٤.

١٧٣. للتفصيـلات، انظـر: ابن عربـي، رسائل ابـن عربي (كتاب اصطـلاح الصوفية)، ج٢، ص ٣؛ و(رسالة الانتصار)، ج٢، ص ٦؛ و(رسالة الأنوار)، ج١، ص ١٨.

١٧٤. القرآن الكريم: سورة الرحمن/آية ٢٩.

١٧٥. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٧.

١٧٦. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٩٤.

١٧٧. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ١٢٧؛ وابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ١٩٤ و٢١٧ و١٨٣.

١٧٨. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الشاهد)، ج١، ص ٢٠.

١٧٩. انظـر: ابن عربـي، شجرة الكـون، ص ٣٠؛ وابـن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الأزل)، ج١، ص ٥.

١٨٠. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٦.

١٨١. ابن عربي، شجرة الكون، ص ٢٦.

١٨٢. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢١.

١٨٣. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٥٩.

١٨٤. أيضاً، ج١، ص ١٠١ ــــ ١٠٣؛ وابن عربي، الوصايا، ص ١٥.

١٨٥. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٦٨.

١٨٦. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ١٥ ــ ١٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ٣٩.

١٨٧. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأزل)، ج١، ص ٢؛ وابــن عربي، ترجمــان الأشواق، صــ١٧٧؛ ومحمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ٦٣ و٢٢٥.

١٨٨. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٩٠ و١٨٣.

١٨٩. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٣٠.

١٩٠. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢ ــ ٣٨.

١٩١. القرآن الكريم: سورة البقرة / آية ٣١.

١٩٢. ابــن عربي، فصوص الحكم، ج١، صــ ٣٢٣ــ٣٢٤؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ١١.

١٩٣. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٨.

١٩٤. للتفصيــلات، انظر: ابن عربــي، إنشاء الدوائــر، ص ٤ و٩ و١٣ و٢١ ــ ٢٢.

١٩٥. للتفصيلات، انظر: عقلة المستوفز، ص ٩٥.

١٩٦. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ١٨٢.

١٩٧. أيضاً، ص ١٨٢.

١٩٨. انظــر: ابن عربي، لطائف الأسرار، صــ ١٨٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٤ ــــ ٩٥.

١٩٩. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ٢٨.

٢٠٠. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٧٤.

٢٠١. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٦٠.

٢٠٢. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ٩ و٢٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٦ و٤٦.

٢٠٣. ولعل هذا الميل إلى تصور الطبيعة في شكل آدمي وإضفاء طابع الشخصية الإنسانية عليها بالتجسيد، ميل قديم له أصوله وجذوره البعيدة في التصورات الميثولوجية في نتاج الشعوب والحضارات القديمة. للتفصيلات، انظر: ه. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، نشره: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت ١٩٨٠؛ ود. حسام الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، بيروت ١٩٨١.

٢٠٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٤٨.

٢٠٥. أيضاً، ج١، ص ١١ و٤٩؛ ومحمود قاسم، بحثه (فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي)، ضمن كتاب (دراسات فلسفية)، القاهرة ١٩٧٤)، ص ١٤٤ ــ ١٤٥.

٢٠٦. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢ ــ ٣٨ و٤٩ و٥٠ و٥٥؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ١١.

٢٠٧. انظر: ابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٤.

٢٠٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأزل)، ج١، ص ١٢.

٢٠٩. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ١٠.

٢١٠. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٦٠.

٢١١. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ١٣.

٢١٢. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٥٠.

٢١٣. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٩.

٢١٤. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٢.

٢١٥. وللاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي وصوره في مؤلفات ابن عربي، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ١ ــ ٩٢؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٥٢ ــ ٥٧.

٢١٦. للتفصيلات، انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ــ حياته ومذهبه، ص ١٩٨ ــ ٢٠١.

٢١٧. للتفصيلات، انظر: د. آرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١، ص ١٣٢ ــ ١٣٦.

٢١٨. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ــ حياته ومذهبه، ص ١٩٦ ــ ١٩٧.

٢١٩. أيضاً، ص ١٩٧.

٢٢٠. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ١٤.

٢٢١. انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ٨١.

٢٢٢. أيضاً، ص ٧٣ و٧٤.

٢٢٣. أيضاً، ص ٧٣ و٧٨ و٨١.

٢٢٤. أيضاً، ص ٧٦ ــ ٨٥.

٢٢٥. أيضاً، ص٨١ و٧٤.

٢٢٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الوصية)، ج٢، ص٤.

٢٢٧. د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٤٢٧ ــ ٤٢٨.

٢٢٨. أيضاً، ص ٤٢٩.

٢٢٩. أيضاً، ص ٤٣٢ و٤٣٣ ـ ٤٣٤.

٢٣٠. الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ١٦٦.

٢٣١. د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٤٣٤ ــ ٤٣٥.

٢٣٢. انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ١٦٥ ــ ١٦٦ و١٦٩ و١٧٥.

٢٣٣. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٨.

٢٣٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١١٨.

٢٣٥. انظر: محمود قاسم، محي الدين بن عربي وليبنتز، ص ٧٤ و٧٥ و٨٠ و٩٨ و١٠٢.

٢٣٦. انظر: الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ١٨٦.

# الخاتمــــــــــة

هكـذا اختص الله سبحانه رجـالاً من عباده بعنايتـه، فجعل حياة قلوبهـم على محبتـه، ونـوّر أرواحهـم بذكـره، ورهّـفّ مشاعرهم بمناجاته، فهم أصفيـاؤه وأولياؤه، وأولئك الذين قال بحقهم: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. فهم المحبون الذائقون العارفون الفانون الباقون، السالكون في طريقه، السائحـون في معرفته، المُحققون لعلمه، المستغرقون في ذاته، الهائمون في حبه، الملقبون بـ (السلاطين).

ذاقـوا فعرفوا، تواجدوا من حبهـم، ففنوا وبقوا، به وفيه وله ومعه عـزّ وجلّ؛ فكان (سلطان العارفين) أبو يزيـد البسطامي (ت ٢٦١هـ) والشيـخ الأكـبر محيي الدين بن عربـي (ت٦٣٨هـ)، وكان (سلطان العاشقين) عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ).

فبلفظ السلطان اجتمعوا وتوحدوا، وبألفاظ العشق والمعرفة تباينوا وتفرقوا؛ فوصل مـن وصل إلى مقام العشق فكان عاشقاً، ووصل من وصـل إلى مقـام المعرفة فكان عارفـاً، على الرغم مـن تباعدهم زماناً ومكاناً، فصار هذا سلطاناً في عشقه وصار ذاك سلطاناً في معرفته.

ممـا يدل على كـون لفظ أو مفهـوم (السلطان) لم يكـن مصطلحاً صوفيـاً، ولكنـه صفة أُطلقـت على من وصـل إلى مقـام العشق قلباً

وروحـاً، ومقام المعرفة حقيقةً وفناءً؛ فبالعشق والمعرفة حققوا سفرهم الروحي للمثول في الحضرة الإلهية. فكان حبهم للذات الإلهية مقدمة لمعرفته سبحانه، وكانت معرفته سبحانه نتيجة لحبه عزّ وجلّ. وعندئذ لم يعد مستغرباً حينما يقيم الصوفي حياته الروحية على الحب والمعرفة.

لـذا صاغوا المفاهيم والمصطلحات، الرموز والإشارات دلالة على أحوالهم، وعلى مضمون تجاربهم، في عبارات نثر، أو في أبيات نظم، أو في عبارات نـثر وأبيات نظم؛ فتميز سلطـان العارفين (البسطامي) بالتعبـير النـثري، في (شطحاتـه الصوفية) المعبر عن حبـه لله في حياته الروحيـة بمـا تضمنته مـن أقوال وجمـل لغوية دقيقـة وعميقة. وتميز سلطـان العاشقـين ابن الفارض بالتعبير الشعـري وتوظيف عبارات المتغزلـين رمزياً في الحـب الإلهي لتغدو الغزليـات والخمريات ماهية شعره الصوفي في العشق الإلهي في الإسلام، بينما تميز سلطان العارفين ابن عربي بنثره الدقيق العميق وبشعره الغزلي الرقيق معاً.

فوصلـوا إلى ما وصلوا إليه من خـلال التعبير عن حياتهم الصوفية ومعاناتهم الوجدانية وحبهم لله سبحانه، فتحددت مقاماتهم وتبينت مكاناتهـم في التراث الصوفي في الإسلام، بعد تحديد زمانهم الحقيقي والمفترض رغم تغير الأمكنة والأزمنـة؛ فتحولت قبورهم إلى أضرحة وتحولت أضرحتهم إلى مزارات للمريدين ولسالكي الطريق الصوفي، على تباعد أزمنتهم وأمكنتهم.

# المصادر والمراجع

## أولاً: الكتب.

(أ)


ـــ القرآن الكريم.

ابن الأهذل، الحسين اليمني:

ـــ كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن عربي الفيلسوف المتصوف، نشر د. أحمد بكير، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس ١٩٦٤.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف:

ـــ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة (دار الكتب)، القاهرة (د.ت).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن محمد الشافعي:

ـــ لسان الميزان، ط ١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند (د.ت).

ابن خلدون، عبد الرحمن:

ـــ شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق ودراسة: محمد بن تاويت الطنجي، ط ١، إسطنبول ١٩٥٧.

ـــ مقدمة ابن خلدون، ط ١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨.

ابن خلكان، أبو العباس ابن أبي بكر:

ـــ وفيات الأعيان، بيروت ١٩٧٠.

ابن سبعين، عبد الحق:

ـــ رسائل ابن سبعين، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة (د.ت).

ابن عربي، محيي الدين:

ـــ إنشاء الدوائر، ليدن ١٣٣٦هـ.

ـــ التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن ١٣٣٦هـ.

ـــ ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١.

ـــ تفسير ابن عربي، القاهرة (د.ت).

ـــ ديوان ابن عربي، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت).

ـــ ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١.

ـــ ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

ـــ رسائل ابن عربي، حيدر آباد ١٩٤٨.

ـــ روح القدس في محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤.

ـــ شجرة الكون، القاهرة ١٣٤٣هـ.

ـــ عقلة المستوفز، ليدن ١٣٣٦هـ.

ـــ الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (د. ت).

ـــ فصوص الحكم، نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦.

ـــ لطائف الأسرار (تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك)، نشره: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١.

ـــ الوصايا، دمشق ١٩٥٦.

ابن العماد، وأبو الفلاح عبد الحي:

ـــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت (د.ت).

ابن غالب، جمعة رشيد:

ـــ ديباجة الديوان من شرح ديوان ابن الفارض من شرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠ هـ.

ـــ شرح ديوان ابن الفارض، ديباجة الديوان، للشيخ علي سبط الشاعر، تصحيح: محمد عبد الكريم النمري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

ابن الفارض، عمر:

ـــ ديوان ابن الفارض، نشره: د. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩.

ـــ ديوان ابن الفارض، نشره: د. إبراهيم السامرائي، عمّان ١٩٨٥.

ـــــ ديوان ابـن الفارض، نشره: مهـدي محمد ناصـر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥.

آسين بلاثيوس، ميغل:

ـــ ابـن عربي ـــ حياته ومذهبه، ترجمـة: عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٩.

الأصبهاني، أبو نعيم:

ـــ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ١، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٣٨.

الأعسم، د. عبد الأمير:

ـــ المصطلح الفلسفي عند العرب، ط ١، بغداد ١٩٨٥.

الآلوسي، د. حسام:

ـــ من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، بيروت ١٩٨١.

الأنصاري، عبد الله الهروي:

ـــ منازل السائرين، ترجمة: روان فرهادي، ١٣٥٥هـ.

الأهواني، د. أحمد فؤاد:

ـــ ابن سينا، ط٢، القاهرة (د.ت).

(ب)

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

ـــ الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦.

ـــ تاريخ التصوف الإسلامي، ط ١، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥.

ـــ شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة ١٩٤٦.

ـــ شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ط٢، الكويت ١٩٧٦.

البغدادي، أبو القاسم الجنيد:

ـــ رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢.

البغدادي القارئ، إبراهيم بن عبد الله:

ـــ مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت ١٩٥٩.

(ت)

التستري، سهل:

ـــ تفسير القرآن، القاهرة ١٣٢٩هـ.

التفتازاني، د. أبو الوفا:

ـــ مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦.

(ج)

الجنيد البغدادي، أبو القاسم:

ـــ رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢.

الجيلي، عبد الكريم:

ـــ الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة ١٩٦٣.

(ح)

الحفني، الدكتور عبد المنعم:

ـــ معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠.

الحلّاج، الحسين بن منصور:

ـــ ديوان الحلاج، نشره: د. كامل مصطفى الشيبي، ط٢، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٤.

حلمي، د. محمد مصطفى:

ـــ ابن الفارض سلطان العاشقين، طبعة مصر، القاهرة ١٩٦٣.

ـــ ابن الفارض والحب الإلهي، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١؛ وط٢، دار المعارف، القاهرة (د.ت).

(د)

ديورانت، ول:

ـــ قصة الحضارة، (مجلدات ١ـــ٤ وأجزاء١ـــ١٦)، نشره: د. زكي نجيب محمود ومحمد بدران، القاهرة ١٩٥٠ـــ١٩٥٩.

(ذ)

الذهبي، محمد حسين:

ـــ التفسير والمفسرون، ط١، القاهرة ١٩٦١.

(ز)

الزرقاني، محمد عبد العظيم:

ـــ مناهل العرفان في علوم القرآن، ط٣، القاهرة ١٣٧٢هـ.

(س)

السرّاج، أبو نصر الطوسي:

ـــ اللُّمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠.

السُلّمي، أبو عبد الرحمن:

ـــ طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥٣.

السهلّجي:

ـــ النور من كلمات أبي طيفور، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، كتاب (شطحات الصوفية)، الكويت ١٩٧٦.

(ش)

شرف، الدكتور محمد جلال:

ـــ أعلام التصوف في الإسلام، الإسكندرية ١٩٧٦.

ـــ التصوف الإسلامي ومدارسه، الإسكندرية ١٩٧٤.

الشعراني، عبد الوهاب:

ـــ الطبقات الكبرى، ط١، القاهرة ١٩٥٤؛ وطبعة القاهرة (د.ت).

الشيبي، الدكتور د. كامل مصطفى:

ــــــ صفحات مكثفة من تاريــخ التصوف الإسلامــي، ط١، دار المناهل، بيروت ١٩٩٧.

(ع)

عبد الخالق، محمود:

ــــ شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، مكتبة الطليعة بأسيوط، القاهرة ١٩٨٠.

عبد القادر محمود، الدكتور:

ــــ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦.

عرفان عبد الحميد، الدكتور:

ــــ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤.

عفيفي، الدكتور أبو العلا:

ــــــ التصــوف الثورة الروحيــة في الإســلام، ط١، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٣.

(غ)

الغزالي، أبو حامد:

ــــ الأربعين في أصول الدين، نشره: محيي الدين صبري الكردي، ط٢، القاهرة ١٣٤٤هـ.

ـــ إحياء علوم الدين، بيروت (د.ت).
ـــ سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط٢، النجف ١٩٦٥.

(ف)

فخري، الدكتور ماجد:
ـــ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤.
فرانكفورت:
ـــ ما قبل الفلسفة، نشره: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت ١٩٨٠.

(ق)

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:
ـــ الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة (ج١)١٩٦٦، و(ج٢) (د.ت).
ـــ كتاب المعراج، نشره: د. علي حسن عبد القادر، القاهرة ١٩٦٤.

(ك)

الكاشاني، عبد الرزاق:
ـــ كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، هامش ديوان ابن الفارض بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ.
الكلاباذي، أبو بكر محمد:

ـــــ التعرف لمذهب أهل التصوف، نشـره: محمود أمين النّواوي، ط١، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٦٩.

كولد تسيهر، أجناس:

ـــــ العقيدة والشريعة في الإسلام، نشـره: د. محمد يوسف موسى ود. علـي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط٢، دار الكتاب العربي، القاهرة (د.ت).

(م)

المحاسبي، الحارث:

ـــ الرعاية لحقوق الله، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة (د.ت).

محمد كمال إبراهيم جعفر، الدكتور:

ـــ التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠.

محمود قاسم، الدكتور:

ـــ محيـي الدين بن عربـي وليبنتز، ط١، مكتبـة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٢.

مدكور، الدكتور إبراهيم:

ـــــ في الفلسفـة الإسلامية ـــــ منهج وتطبيقـه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦.

المكي، أبو طالب:

ـــ علم القلوب، نشره: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٦٤.

المناوي، عبد الرؤوف:

ـــــ الكواكب الدّريّـة في تراجم السادة الصوفيـة، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨.

المهدي، د. جودة محمد أبو اليزيد:

ـــــ بحار الولايـة المحمدية في مناقب أعـلام الصوفية، ط ١، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨.

(ن)

النابلسي، عبد الغني:

ـــ شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠هـ.

نادر، الدكتور ألبير نصري:

ـــ التصوف الإسلامي، بيروت ١٩٦٠.

نظلة أحمد الجبوري، الدكتورة:

ـــ خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ـــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١.

ـــ الفكر الصـوفي ـــ مقاربات في المصطلـح والمنهج واللغة، ط١ (دار ومكتبـة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت)، المركز العلمي العراقي، بغداد ٢٠١٤.

ـــ فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط٢، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩.

ـــ معجـم نصوص المصطلح الصـوفي في الإسلام، ط٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨.

ـــ منهـج التأويـل في الفكر الصـوفي، ط١، مكتبة ابـن تيمية، البحرين ١٩٨٨.

نيكلسون، الدكتور أرنولد:

ـــــ الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١.

(هـ)

الهجويري، علي بن عثمان:

ـــ كشف المحجوب، نشره: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت ١٩٨٠.

هلال، الدكتور إبراهيم:

ـــــ التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ط ١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٥.

ثانياً: البحوث.

حلمي، د. محمد مصطفى:

ـــــ (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي) القاهرة ١٩٦٩.

الطويل، د. توفيق:

ـــــ (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

عثمان يحيى، الدكتور:

ــــ (نصوص تاريخية بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

عفيفي، د. أبو العلا:

ــــ (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

ــــ (من أين استقى ابن عربي فلسفة الصوفية)، مجلة كلية الآداب، القاهرة ١٩٣٣، المجلد الأول.

ــــ (نظريات الإسلاميين في الكلمة)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٤.

غلّاب، د. محمد:

ــــ (المعرفة عند محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

محمود، د. زكي نجيب:

ــــ (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

محمود قاسم، الدكتور:

ــــ (فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي)، ضمن كتاب (دراسات فلسفية)، القاهرة ١٩٧٤.

مدكور، د. إبراهيم:

ـــــ (وحـدة الوجود بين ابن عربـي وسبينـوزا)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

مصطفى عبد الرازق:

ـــــ مادة (التصـوف)، ضمن كتاب (دائرة المعـارف الإسلامية)، ج٥.

نظلة أحمد الجبوري، الدكتورة:

ـــــ (الحب الإلهي في الفكر الصوفي)، مجلـة دراسات اجتماعية، قسم الدراسات الاجتماعية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠١٢، عدد ٢٨، ص ١٥٧ ـــــ ١٦٦.

# صـــدر للمؤلفـــة

١. المنطق، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٨.
٢. منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، مكتبة ابن تيمية، البحرين ١٩٨٨.
٣. فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الاسلامية، ط١، مكتبة ابن تيمية، البحرين ١٩٨٨.
٤. الفلسفة الاسلامية، ط١، مطبعة الجامعة، بغداد ١٩٩٠.
٥. نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، ط١، السلسلة الفلسفية (١)، بيت الحكمة، بغداد ١٩٩٩.
٦. الببليوغرافيا الفلسفية العربية، ج٢ (التصوف، علم الكلام، الفلسفة)، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٠ (كتاب مشترك).
٧. النصوص السياسية والفلسفية في كتاب العقد الفريد، سلسلة التصنيف والتبويب (٧)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٠ (كتاب مشترك ود. غانم محمد صالح).
٨. خصائص التجربة الصوفية في الاسلام ـــــ دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١.
٩. معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار نينوى للدراسات والنشر، ط٢، (منقحة ومزيدة)، دمشق ٢٠٠٨.
١٠. فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الإسلامية، الدار العثمانية للنشر، عمّان ٢٠٠٩.

١١. فلسفة وحدة الوجود في الفكر الإسلامي وقفات نقدية ــــ مقارنة، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩.

١٢. التصوف في العراق، ط١، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي ٢٠١٢ (كتاب مشترك).

١٣. دراسات في الفكر العراقي القديم، ط١، دار الجواهري للطباعة والنشر، بغداد ٢٠١٣ (بغداد عاصمة للثقافة).

١٤. معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار نينوى للدراسات والنشر، ط٣، دمشق ٢٠١٣.

١٥. الفكر الصوفي ــــ مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة، ط١، المركز العلمي العراقي، بغداد ٢٠١٤.

١٦. التصوف أبحاث ودراسات: دراسات نقدية، ط ١، منشورات ضفاف، بيروت ٢٠١٥ (كتاب مشترك).